على صهوة الكلمة

د. عبد اللّه النفيسي



مكتبة أفاق



على صهوة الكلمة

مُلاحظ على الحركة الإسلامية بشتى أطيافها: عدم عنايتها بالعملية الفكرية، ومن يقرأ في تاريخ التيارات الإسلامية في المنطقة العربية - خاصة في الفترة الحديثة - لا يعوزه كثير ذكاء لكي يصل إلى هذه الملاحظة: إهمال التيارات الإسلامية للعملية "الفكرية" واهتمامها - المبالغ فيه أحياناً - بالعملية "التربوية".

إن المسلم المعاصر في حاجة أكيدة لمنطق سياسي فكري عصري لتفسير الظاهرات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي يموج بها هذا العالم؛ فخرّيج التنظيم الإسلامي يتسلح ب " ثقافة حزبية" و "تربية حزبية" لا تؤهله للحراك السياسي والاجتماعي ولا تمكنه من إحداث "التغيير" الذي يرتجيه في عالم السياسة والاجتماع لاستئناف حياة إسلامية متكامل، وهذا النمو المتسارع للتيارات الإسلامية ونجاحها في الانتخابات وشعبيتها ليس دليلاً على مؤهّلاتها في الحراك السياسي والاجتماعي (انتخابات فلسطين ٢٠٠٦ وانتخابات مصر٢٠١١ كمثال).

فالجمهور العربي يئس من التيارات الأخرى (القومية واليسارية والماركسية) فانتخب الإسلامية لا حُبّاً فيها بل كراهةً للتيارات الأخرى التي لم يحصد منها إلاّ المُرّ والعلقم: هزائم على كل صعيد (عسكري واقتصادي وحقوقي وتنموي)، وغشيان التيارات الاسلامية لدواليب السُلط السياسية في تونس ومصر وليبيا واليمن وغيرها في الطريق خلال مفاعيل "الربيع العربي" دون تحضير وإرشاد سياسي فكري قد يُورّط التيارات الإسلامية في دائرة من الفشل كالذي تورّطت فيه تاريخياً التيارات القومية واليسارية والماركسية ما بين ١٩٥٠ - ٢٠٠٠.

د. عبد الله النفيسي

ISBN 978-99966-59-27-0

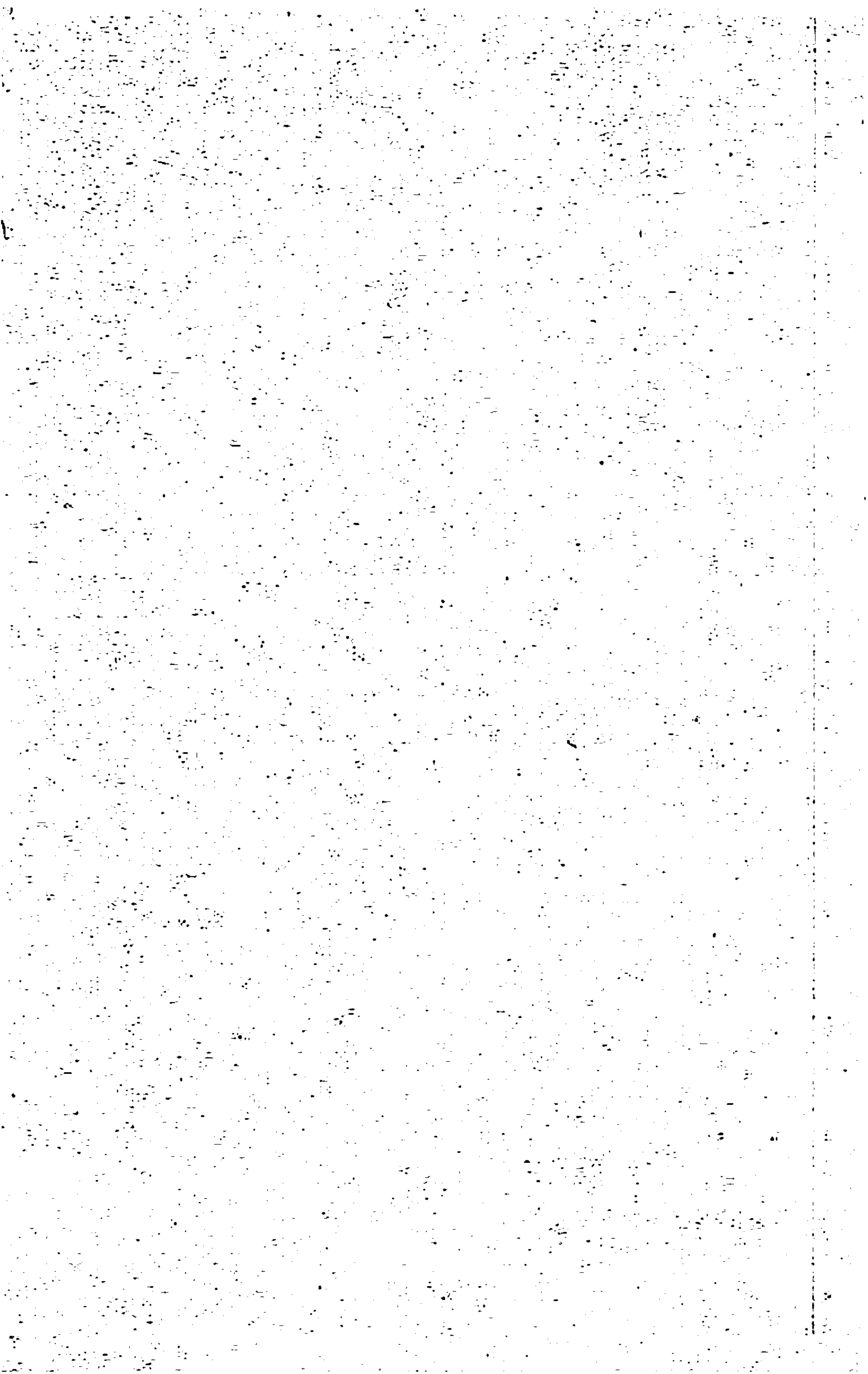




Tel.:+965 - 22256141 Fax: +965 - 22256142
P.O.Box: 20585 Safat Postal Code: 13066 Kuwait
info@aafaq.com.kw www.aafaq.com.kw




على صهْوة الكلمة



على صهْوة الكلمة

الدكتور
عبد الله فهد النفيسي

مكتبة آفــاق

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

814.9 النفيسي، عبد الله فهد عبد العزيز.

على صهوة الكلمة/ عبد الله فهد عبدالعزيز النفيسي. ـ ط1. ـ
الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، 2013

192 ص؛ 14 × 21 سم.

ردمك: 0 - 27 - 59 - 99966 - 978

1. المقالات العربية – الكويت 2. عبد الله فهد النفيسي – مقالات ومحاضرات أ. العنوان

رقم الإيداع: 057/ 2013

ردمك: 0 - 27 - 59 - 99966 - 978

الطبعة الأولى عن مكتبة آفاق
1434 هـ / 2013 م

مكتبة آفاق

Tel.: +965 22256141 - Fax : +965 22256142
P.O.Box: 20585 Safat - Postal Code: 13066 Kuwait
Info@aafaq.com.kw
www.aafaq.com.kw

الإهداء

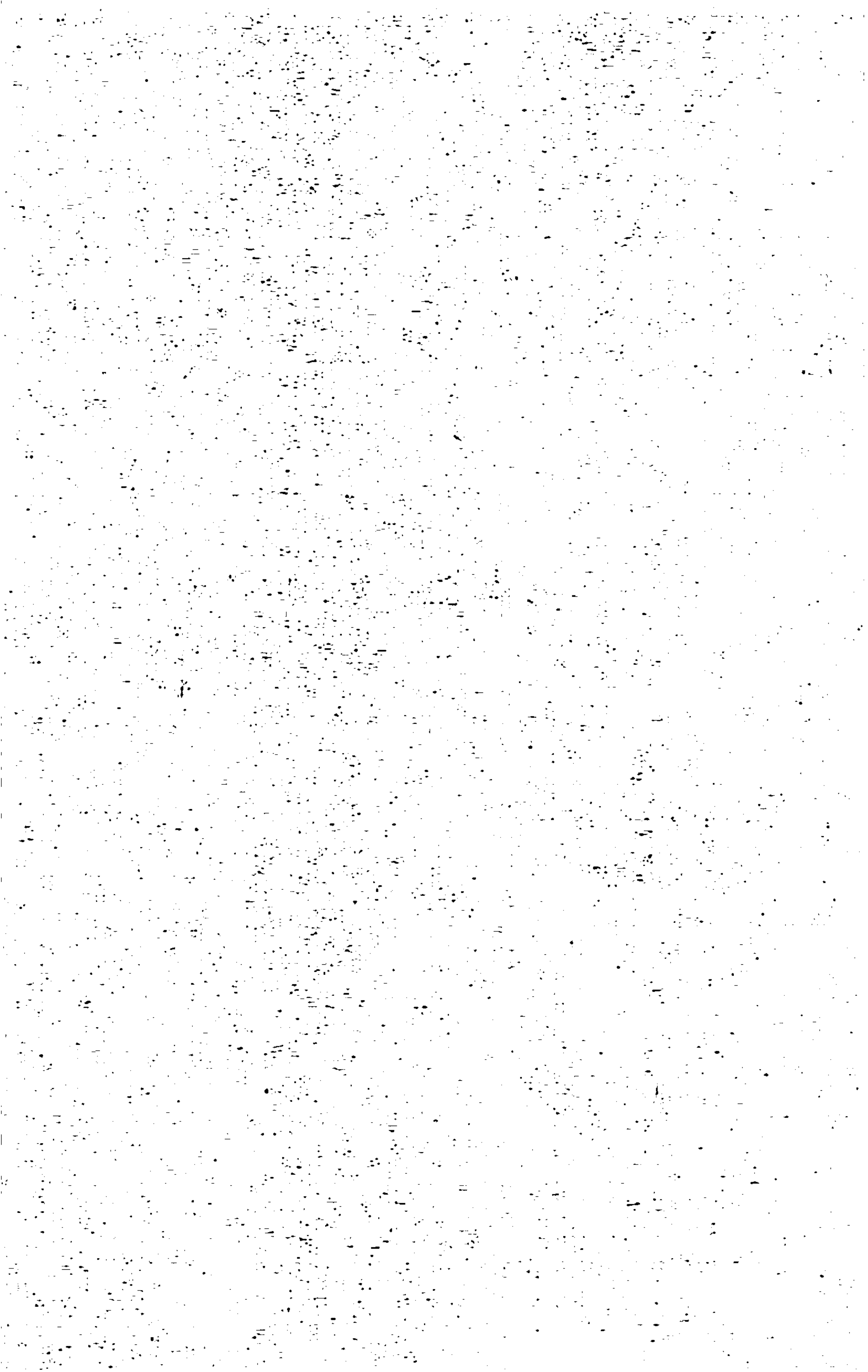
إلى التي نَثَرت النُّور والابتِسَام في ظلام أيامي:

بتـول الرفاعي.

ع. ن

الكويت 4 ربيع الأخر 1434

14 فبراير 2013



المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

مقدمة

ملاحظ على الحركة الإسلامية بشتى أطيافها: عدم عنايتها بالعملية الفكرية، ومن يقرأ في تاريخ التيارات الإسلامية في المنطقة العربية - خاصة في الفترة الحديثة - لا يعوزه كثير ذكاء لكي يصل إلى هذه الملاحظة: إهمال التيارات الإسلامية للعملية «الفكرية» واهتمامها - المبالغ فيه أحيانًا - بالعملية «التربوية».

فخرّيج التنظيم الإسلامي يتسلح بـ«ثقافة حزبية» و«تربية حزبية» لا تؤهله للحراك السياسي والاجتماعي ولا تمكنه من إحداث «التغيير» الذى يرتجيه في عالم السياسة والاجتماع لاستئناف حياة إسلامية متكامل، وهذا النمو المتسارع للتيارات الإسلامية ونجاحها في الانتخابات وشعبيتها ليس دليلًا على مؤهّلاتها في الحراك السياسي والاجتماعي (انتخابات فلسطين 2006 وانتخابات مصر 2011 كمثال).

فالجمهور العربي يئس من التيارات الأخرى (القومية واليسارية والماركسية) فانتخب الإسلامية لا حُبًّا فيها بل كراهةً للتيارات الأخرى التي لم يحصد منها إلّا المُرّ والعلقم: هزائم على كل صعيد (عسكري واقتصادي وحقوقي وتنموي)، وغشيان التيارات الاسلامية لدواليب السُلط السياسية في تونس ومصر وليبيا واليمن وغيرها في الطريق خلال مفاعيل (الربيع العربي) دون تحضير وإرشاد سياسي - فكري قد يُورّط

التيارات الإسلامية في دائرة من الفشل كالذي تورّطت فيه تاريخيًا التيارات القومية واليسارية والماركسية ما بين 1950 – 2000 .

عليه نقول قد تُسهم هذه الكراسة في خدمة «العملية الفكرية» لدى التيارات الإسلامية والتي قد تمكّنها من تحديد موقفها الفكري إزاء الظاهرات السياسية والفكرية التى تعترض طريقها وقد تُمكّنها من تأسيس الصّلة والاتصال الفكريّيْن مع الشريحة القلقة فكريًا في مجتمع «الربيع العربي» بأقل الخسائر .

والله الموفق والمستعان

د. عبد الله فهد النفيسي

مدينة الكويت

5 ربيع الأخر 1434

15 فبراير 2013

توطئة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدي رسول الله.

وبعد:

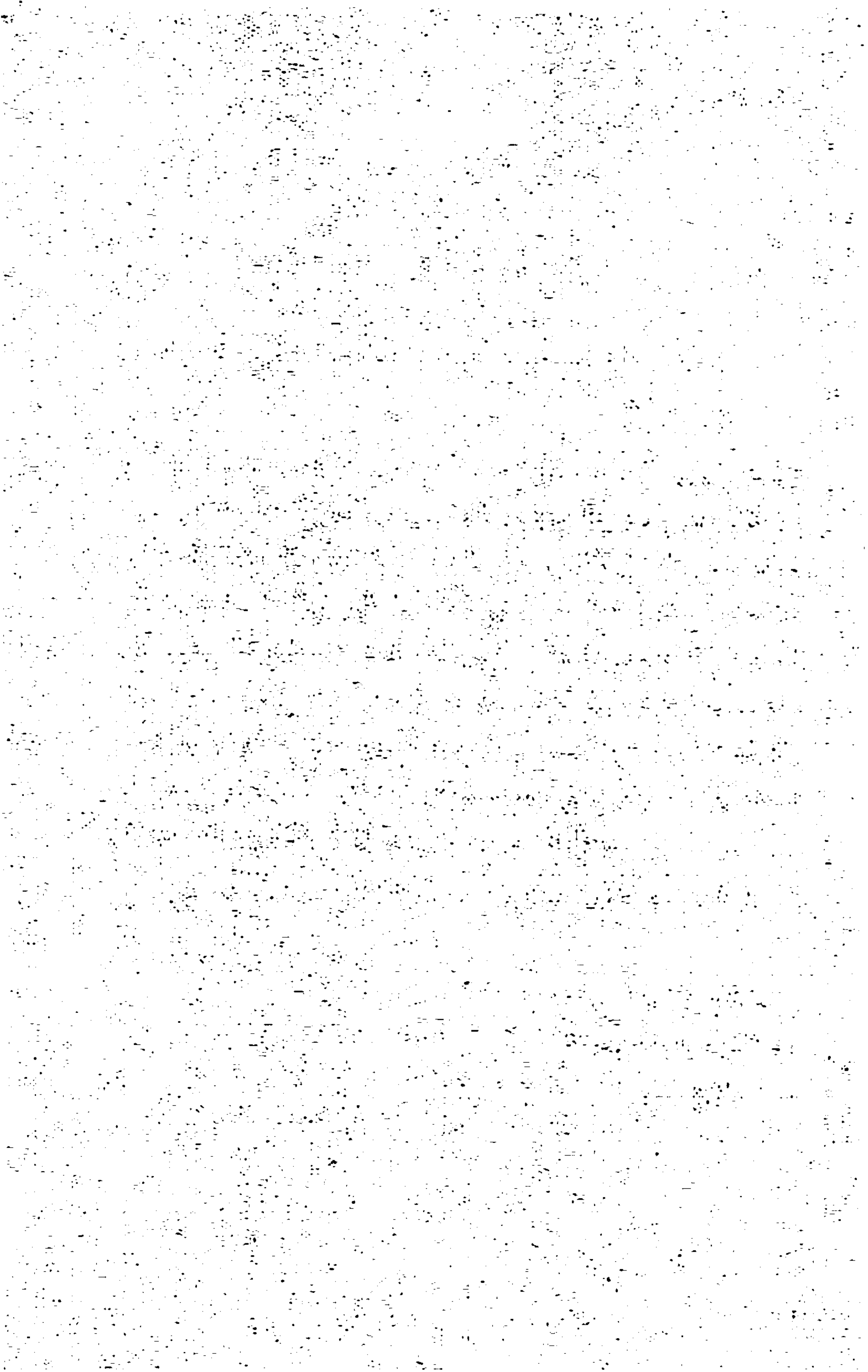
فإن المسلم المعاصر في حاجة أكيدة لمنطق سياسي - فكري - عصري لتفسير الظاهرات السياسية والفكرية والاجتماعية التي يموج بها هذا العالم. واستجابة لهذه الحاجة كانت هذه الحزمة من الأوراق التي نشرتها منذ ثلاث سنوات تقريبًا في الصفحة الأخيرة من مجلة «المجتمع» الإسلامية الأسبوعية الكويتية تحت عنوان (على صهْوة الكلمة)، ومع إدراكي لاختصار المعالجات وسرعتها وغياب المنهجية الصَّارمة في اختيار الموضوعات محل المعالجة إلا أني أرجو أن تفيد هذه المعالجات - على اختصارها - المسلم المعاصر (الملتزم بدينه والملتحم بعصره في آن واحد) في تأصيل موقفه النظري والفكري إزاء بعض ظاهرات هذا العصر.

واللهم نسأل أن يهدينا لأقرب من هذا رشدا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

د. عبد الله فهد النفيسي

الكويت 9 ذو الحجة 1410

1 يوليو 1990



البناء السياسي للحركة الإسلامية

لم يعد ممكنًا أو جائزًا تجاهل السياسة إذ أن القرار الذي يفرض من عالمها بات هو الذي يحدد لنا كافة مناحي الحياة اليومية. صار القرار السياسي اليوم - وفي كل مكان من هذا العالم الفسيح المترامي - هو الذي يحدد لنا طبيعة التعليم الذي نتلقاه وطبيعة الجريدة التي نقرأ وطبيعة الإذاعة التي نسمع وطبيعة الطعام الذي نأكل والبيت الذي نسكن والطريق الذي نعبر. كل شيء صار - في العالم المعاصر - مرتبط بالسياسة والقرار السياسي. ولذا فمن الجهل وضيق الأفق عدم الاعتراف بهذه الحقيقة اليابسة الواضحة.

إزاء ذلك ينبغي أن تعي الحركة الإسلامية أنها وبرغم رصيدها الجماهيري في كل مكان لن تستطيع أن تتحرك نحو الهدف بمعزل عن وعي هذه الحقيقة أي أهمية السياسة وارتباط كل شيء بالسياسة. ومن يتابع نتاج المطبعة الإسلامية وما يصدر عنها من كتب ومجلات وأشرطة وملصقات وجرائد وغير ذلك يلحظ أن ثمة تركيزًا مكثفًا على المضمون العبادي في الإسلام. فنتاج المطبعة الإسلامية الذي يبحث في الصلاة والصيام والحج وغيرها من العبادات نتاج كثير وكثيف ومتجدد، وفي الوقت نفسه نلحظ بأن هناك فقرًا شديدًا في النتاج الذي يعرض «النظام الإسلامي» من حيث هو نظام للدولة والسوق وبناء المجتمع.

لا تخلو معظم المطبوعات الإسلامية من الإشارة أحيانًا والمطالبة أخرى بقيام «الدولة الإسلامية» وهذا أمر خطير غاية في الخطورة، ويحتاج

لجهود كبيرة على صعيد التأصيل النظري والبناء الحركي، وحتى الآن - في رأيي - لم نبدأ به بشكل جدي يتسق مع حجم هذا المشروع السياسي الكبير. لا بد من تأصيل نظري يبحث في طبيعة السلطة السياسية الإسلامية وفق منظور وواقع هذا القرن. وينبغي البحث في كيفية تداول السلطة السياسية وفق المنظور الشرعي الإسلامي؛ كذلك لا بد من التأصيل النظري لقضية الحرية السياسية والتنظيم السياسي والأقليات الدينية ضمن المجتمع الإسلامي.

ولا بد كذلك من البحث في موضوع العلاقات الخارجية بين الدولة الإسلامية - وفق ظروفها السياسية والاقتصادية والعسكرية وهي ظروف غير مشجعة على الإطلاق - وبين العالم الخارجي بشتى معسكراته وتحالفاته الاستراتيجية والتكتيكية.

كذلك لا بد أن يواكب هذا الجهد في التأصيل النظري للمشروع السياسي الكبير للحركة الإسلامية إعادة بناء الحركة سياسيًّا. فلم يعد التحرك هو ضرب من ضروب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقط؛ بقدر ما أصبح تحديًّا حضاريًا شاملًا لا يقبل بتصاعده لا الشرق ولا الغرب، وركائزهما في العالم الإسلامي. مطلوب اليوم قبل الغد النظر في هذه المعضلة ووضع الحلول الموضوعية والواقعية لها للاستفادة من هذا المد الجماهيري الذي يقف لصالح الانبعاث الإسلامي والذي لم يوظف حتى الآن التوظيف المطلوب.

حضارة بلا معنى ومذاق وهدف

يضع توفلر Toffler أصبعه في قاع الجرح حين يقول في كتابه الثمين (الموجة الثالثة The Third wave) إن الحياة في حضارة الغرب باتت بلا معنى ولا مذاق ولا هدف[1]. ويؤكد بأن الفرد - لكي يحيا حياة متكاملة - يحتاج لإشباع ثلاثة ميول طبيعية لديه: أولها الانتماء لجماعة تستحق الاحترام، وثانيها وضوح المعايير والمقاييس التي تحدد الصحيح من غير الصحيح، وثالثها تحديد معنى لهذه الحياة وهدفها ومآلها. ويقول بأن الفرد الذي يعيش في المجتمع الغربي لم يتمكن من إشباع هذه الميول الطبيعية المشروعة لأن المجتمع الغربي لا يشجع ولا يحرض الفرد لأن ينتمي إليه. فتكوين ذلك المجتمع يؤكد على الفردية ويفعل صراعه مع النموذج الماركسي يحارب الجماعية، وهذه الطبيعة الفردية للمجتمع الغربي أسقطت على إشكالية المعايير والمقاييس فجعلت كل شيء نسبيًا ولا شيء مطلقًا فما يراه ذلك الفرد صحيحًا قد لا يراه الآخر صحيحًا فاهتزت مجالات المعايير والمقاييس. ولذا - ولهذه الأسباب - صارت الحياة في المجتمع الغربي - كما يقول توفلر - بلا معنى ولا هدف ولا مذاق. لقد انهارت روح الانتماء للمجتمع بفعل الفردية المتوغلة، وانهارت كل بناءات المعايير والمقاييس بفعل الفوضى الفكرية والثقافية المتدثرة بالحرية، ونتج عن هذا أو ربما تسبب بهذا غياب المعنى الكامن وراء هذه الحياة.

وليس من الضروري أن نذهب إلى الغرب ونعيش هناك لنتبين مدى

---

(1) ص 377 طبعة 1981 سلسلة pan Books- لندن.

صحة ما يقوله توفلر، وها هو الغرب يأتي إلينا عبر صحفه ومجلاته وكتبه وأفلامه وأشرطته وغير ذلك من أساليب التواصل الإعلامي، والمتأمل -مثلًا -للأفلام الغربية والمسلسلات الأميركية يلحظ الخيط المشترك بينهما وهو تأكيدها لظاهرات الجنس والعنف والشذوذ العاطفي والذوقي. وتأكيدًا للفرداية المتوغلة في المجتمع الغربي نلحظ في الأفلام والمسلسلات الغربية تمجيدًا للمجرم والخارج على القانون. والمشاهد لأعمال الغرب الفنية لا يستطيع أن يتجاهل الرومنطيقية التي تحيط بالمجرم والخارج على القانون والنظم؛ هذه الرومنطيقية التي تناشد وتستنهض كل أحاسيس التعاطف لدى المشاهد مؤشر خطير وذات دلالة مجتمعية أخطر بكثير مما نتصور نحن أبناء الشرق العربي المسلم.

لا شك -من جهة أخرى- أن الغرب استطاع أن يغرق هذا العالم بمبتكراته المادية (السيارات والطائرات والقاطرات والسفن وغير ذلك) وأن يبدع في هذا المجال، لكن نقطة الضعف في حضارة الغرب أنها أخفقت في صناعة العالم الجدير بالانتماء إليه واحترامه. نقطة الضعف في حضارة الغرب أنها أخفقت في إقامة المجتمع الذي ينمي روح الانتماء لدى الفرد، وأخفقت في عالم المعايير والمقاييس المستقرة والثابتة وحوّلت الإنسان إلى سلسلة لاهثة من المتغيرات المتلاحقة المرهقة التي تتحكم بها آليات التسويق والترويج للسلع التي تقذفها كل صباح المصانع الغربية في أسواق العالم. لقد فشل الغرب إنسانيًا ونجح ماديًا ولا شك في ذلك.

* إزاء كل هذا ينبغي علينا نحن أبناء الشرق العربي المسلم أن نقف من الغرب موقفًا انتقائيًا فنأخذ منه ما يصلح لنا وندع ما لا يصلح لنا

من حضارته، فإسلامنا قد أكد على الجماعية وروحها وحرض عليها، وإسلامنا قد حدد لنا الصحيح من غير الصحيح، وإسلامنا قد أعطى معنى لهذه الرحلة التي تسمى الحياة.

أزمة المسلم المعاصر

يواجه المسلم المعاصر أزمة ليست بالهينة تتمثل في أنه يحمل في قلبه عقيدة وفي عقله تصورًا وفي كتابه شريعة، وفي نفس الوقت هو يعيش في مجتمع سياسي لا تقوم قوانينه وأوضاعه وعلاقاته الداخلية والخارجية على تلك العقيدة وذلك التصور وتلك الشريعة. لقد بات واضحًا لكل ذي لب التناقض الجوهري والجذري بين الواقع الذي يعيش ضمنه المسلم المعاصر من جهة، وبين ما يحمل من عقيدة الوحدانية والتصور الكوني الشمولي والشريعة ذات البنود والتوجهات الجذرية من جهة أخرى، حتى الطفل في المدرسة الابتدائية بات يتساءل عن التناقض الواضح بين ما يتلقاه من تعاليم في درس التربية الإسلامية من جهة والواقع الذي يشاهده ربما في الفصل نفسه والمدرسة نفسها والمنزل نفسه الذي يعيش فيه مع والديه من جهة أخرى.

أزمة المناقضة هذه تضع المسلم المعاصر إزاء خيارات صعبة للغاية ومُرّة للغاية. وفي تصوري أن الخيارات المتاحة أمام المسلم المعاصر لا تخرج عن الثلاث التاليات:

أولى الخيارات أن يقرر الانسحاب من مسرح الحياة إلى عالم من صنعه ربما لا يخرج عن نطاق المسجد وبعض الحلقات الدينية المحضة والغرق في قضايا لا علاقة لها بهذا العالم المتحرك، والمسلم الذي يتبنى هذا الخيار ويحمل فلسفة الانسحاب والانزواء والنكوص والانكفاء سرعان ما يجد نفسه يعيش في عالم غريب له مناخه وشخوصه وقاموسه وتقاليده،

وهو عالم في كل الأحوال يتحرك في الأرجاء المهملة من هذا الوجود الذي يضطرم بالقوة والعافية والقابلية والعمران، وفي نهاية المطاف قد يموت هذا المسلم دون أن يترك أثرًا له فوق هذه الأرض.

وثاني هذه الخيارات هو خيار الثورة على هذا الواقع الذي يناقض العقيدة الإسلامية والتصور الإسلامي والشريعة الإسلامية، وهذا الخيار لا شك يضع المسلم المعاصر في مواجهة هذا العالم وهو أمر في غاية الخطورة والتشابك والتعقيد؛ إذ أن الواقع الذي يحيط بالمسلم ربما لا يرتكز على شرعية أصولية، لكنه من جانب آخر واقع متسلح بكل الأدوات التي تمكنه من وأد المسلم المعاصر وأدًا. ولذا فإن الخيار الثاني - وفق معادلة الصراع الحالية التي يعيشها المسلم المعاصر - وفي نهاية المطاف يكشف ظهر الإسلام كشفًا ويحرض القوى المضادة له على تناسي تناقضاتها من أجل تصفيته وإنهاء وجوده السياسي.

وثالث هذه الخيارات هو خيار الممكن من المستحيل ويتلخص في تحقيق ما يمكن تحقيقه من مقاصد الشريعة ضمن النظام العام للأوضاع والأشياء، ويبدو أن هذا الخيار الثالث هو المتاح حاليًا بشكل نسبي للمسلم المعاصر في بعض مناطق العالم الإسلامي. ويبدو أيضًا أن هذا الخيار - وفق معادلة الصراع الحالية التي يعيشها المسلم المعاصر - هو الخيار الأنسب من كل الوجوه بالرغم من أنه وفي كثير من الأحيان يؤدي إلى إصابة المسلم المعاصر بما يسميه علماء النفس بـ «التنافر الإدراكي» Cognitive dissonance جراء تعامله اليومي مع واقع لا يؤمن به من الأساس.

هكذا نجد أن أزمة الاغتراب alienation التي يعاني منها المسلم المعاصر تفتح أمامه ثلاثة خيارات: الأول يذوي فيه ويذبل دون أن يشعر به

أحد، والثاني -رغم فدائيته وفروسيته- لا يحل الإشكالية المطلوب حلها، والثالث كأنه المشي مدى الحياة على حد الخنجر.

فهل من حل لأزمة المسلم المعاصر؟

فهم الغرب وليس الذوبان فيه

كيف حدث نمو اليابان؟ وكيف تجاوزت مرحلة التخلف؟ يقول د. ياسومازا كوروودا الأستاذ في جامعة هاواي في هونولولو بالمزج بين «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية»[1] فاليابان لم تتقمص الغرب بل فهمته، وفرق جوهري بين التقمص والفهم. لقد تمكنت اليابان -من خلال هذا المزج بين الروح اليابانية، والتكنولوجيا الغربية- أن تنمو وتتجاوز التخلف بأقل قدر من التمزق الاجتماعي. اليابان بلد يتقبل الأفكار الأجنبية في سبيل توظيف تلك الأفكار لصالحه. وبالرغم من تفتح اليابان إزاء الأفكار الأجنبية؛ غير أن الأجانب لا يجدون لأنفسهم مكانًا في بنيتها الاجتماعية والتنظيمية، واليابان بلد وثني فيه من الخزعبلات ما يصلح مادة لمجلدات عديدة فعامتهم يعتقدون بوجود حصان مقدس يجوب في السماوات ويركبه الإله متفقدًا للكون. والمرأة في اليابان -والكلام للدكتور كوروودا- تعتبر بمقاييس ومعايير الغرب متخلفة في ذاتها وفي وضعيتها الاجتماعية، وبالرغم من ذلك -وربما بسبب ذلك- نجد أن اليابان نجحت في النمو وفي تجاوز التخلف، والسر في نجاحها هو اختيارها «النموذج» الملائم لها واستيعاب النماذج الأخرى وتوظيفها في إطار صيغة النموذج الذي اختارته.

الحقيقة أن تجربة اليابان تناقض مناقضة واضحة ما يدعو إليه بعض المفكرين العرب -خاصة الماركسيين منهم كعبد الله العروي- الذي يقول إنه لا يمكن أخذ واستيراد أسباب التقدم من الغرب والتصنيع بشكل خاص إلا

---

(1) د. كوروودا (التحديث والاغتراب في اليابان).

إذا أخذنا معه منظومة القيم الغربية أي -كما يقول العروي- أخذ الصفقة كلها من الغرب ودون تجزئة. تجربة اليابان تثبت لنا أنه يمكن استيراد وأخذ التقدم والتصنيع والتحديث من الغرب مع الحفاظ على منظومة القيم الأساسية في مجتمع ما، وبالتالي من الممكن أن نختار بعض مظاهر التقدم من الغرب مع المحافظة على منظومة القيم الأساسية لمجتمعنا العربي الإسلامي.

الفرق بيننا وبين اليابان -من حيث الموقف من الغرب- جوهري للغاية. نحن زبون لدى الغرب، أما اليابان فتلميذ لديه، وفرق كبير بين الزبون والتلميذ. فالزبون يشتري أما التلميذ فيتعلم، ولذلك نجد أن نمط التنمية العربية الحالية يتجه نحو التغريب. إنه يقلد وبشكل حرفي -النموذج الغربي في مجتمع غير غربي. يؤاخذنا توينبي -المؤرخ البريطاني- على ذلك فيقول: [ولكن هذه البلاد العربية التي استقلت سياسيًّا ما زالت غير متحررة تمامًا من الوجهة الثقافية فهي لا تزال متأثرة بالأفكار والمثل العليا الغربية وهي في بعض الحالات لا تزال تأخذ بهذه الأفكار والمثل العليا دون تمييز ودون أي انتقاد لها][1]. ويشير منير شفيق إلى أن قادة الغرب من سياسيين ومفكرين ومنظرين: [أدركوا أن إحكام قبضتهم على مجتمعاتنا يتطلب ما هو أبعد من الاحتلال العسكري. لقد أدركوا أن الأمر يتطلب تحطيم أسس المقاومة الداخلية وإقامة أسس لتبعية دائمة ومقيمة أي تحطيم المقومات العقيدية والفكرية والحضارية والأنماط المعيشية والإنتاجية لبلادنا، وإحلال مكونات أخرى موازية تشكل أساسًا للتبعية الدائمة المقيمة][2]. أليست تجربة اليابان جديرة بالدراسة بالنسبة إلينا ونحن نحاول التخلص من الالتحاق الشامل بالغرب؟

---

(1) توينبي، (محاضرات أونولد توينبي) ص 35.

(2) منير شفيق، (الإسلام في معركة الحضارة) ص 7.

اهتمام المسلمين ببناء المساجد أكثر من اهتمامهم ببناء المستشفيات والمدارس

نستطيع -كمسلمين- أن نؤدي فريضة الصلاة في كثير من الأمكنة. نستطيع أن نصلي في الحدائق العامة وأفنية المدارس وفي الأرض الفضاء وعلى الأرصفة وقاعات الانتظار وفي أماكن كثيرة أخرى. لكننا لا نستطيع أن نستأصل زائدة دودية أو حصوة في الكُلى -مثلًا- في تلك الأمكنة. لا بد من تهيئة مسبقة للمكان لنتمكن من ذلك وهي تهيئة -في كثير من الأحيان- مكلفة ومعقدة ومتشعبة -وعمل الخير ليس فقط بناء المساجد. بل أزيد فأقول إن حاجة المسلمين اليوم للمستوصف الذي يداوي، والمدرسة التي تعلم والورشة التي تدرب وغير ذلك من فنون عمارة الأرض والاستخلاف فيها أكثر بكثير من حاجتهم لبناء مساجد جديدة مكلفة خاصة في الكويت.

ويبدو أن هذا التسابق على بناء المساجد وإهمال المرافق العامة الأخرى ناتج عن سوء فهم جوهري لمنهج الإسلام في عمارة الأرض، فالإسلام دين الحياة والقرآن من حيث هو مشروع متكامل للنهوض بالإنسان هو كتاب حركة وليس ركودًا، والتعليم والتطبيب والتصنيع والتطوير الحرفي والمهني كل ذلك من الحياة ومن حركة الحياة كما يريدها القرآن. يكفينا أن نعلم أن رسول الله ﷺ اشترط على بعضهم أن يعلموا المسلمين القراءة

والكتابة نظير الإفراج عنهم. ينبغي أن يكون عمل الخير طليقًا لا يحدده قالب. عمل الخير روح نقية طريّة حلوة تتحرك في كل مكان: في الشارع وعلى الرصيف وفي المدرسة والجامعة ومواقف الحافلات وغيرها من مداسات الجمهورن. أن ترصف جزءًا من شارع هو عمل خير، أن تشتري قلم رصاص لطفل يتعلم به القراءة والكتابة هو عمل خير، أن تقدم كأسًا من الماء لعطشان هو عمل خير وعبادة. كل ما يمكن أن يجعل حياة الإنسان فوق هذه الأرض أقرب لليسر والاستقرار والنظافة هو من عمل الخير ومن العبادة.

لو فقه الناس المضامين الاجتماعية في الكتاب والسنة لتحول عمل الخير إلى حركة اجتماعية تنموية ناشطة. ولو فقه الناس جوهر العبادة لله لرأيناهم يعبدون الله في كل مكان: وهم يأكلون ويكتبون ويقرأون ويتحاورون: «لا يحقرن أحدكم عمله» و «اتقوا النّار ولو بشق تمرة» مبادئ وآفاق ترجمها رسول الله ﷺ ترغب بالعمل من أجل حياة أفضل وأنظف. لا بد أن نطلب من علمائنا وأساتذتنا الذين نجلّهم ونحبهم في الله وندعو لهم بالتوفيق؛ أقول لا بد أن نطلب منهم حث المسلمين على بناء المراكز الطبية والتعليمية والمهنية. يا لها من فكرة رائعة لو تكفل أحد أثرياء المسلمين ببناء مدرسة للتعليم المهني يتدرب فيها صبيان المسلمين على كسب قوتهم بشرف وإباء. ويا لها من فكرة أروع لو تداعى نفر من الأطباء المسلمين ببناء مركز طبي يقدم الخدمة الطبية الفنية تحت راية التوحيد. أليس الإسلام دين الحياة؟

التعذيب آفة العصر

انتشار التعذيب في سجون العالم ومعتقلاته -بما فيها بالطبع سجون ومعتقلات العالم العربي- بات قضية ينبغي تسليط الأضواء عليها. والتقارير المنشورة وغير المنشورة حول هذا الأمر باتت تقشعر منها الأبدان. يقول نزيل سابق في أحد المعتقلات:

1- «كان المعتقلون يتوسلون بالآخرين لإعطائهم بولهم ليشربوه لأنهم لم يشربوا الماء منذ زمن طويل».

2- «رجل يبلغ الثالثة والثلاثين من العمر تعرض للضرب وكسر ذراعه وتم قطع خصيته باستخدام كُلّابتين تستخدمان في خصي الماشية. وكنا نعرض كل صباح إلى الضرب الذي كانوا يطلقون عليه اسم «وجبة الفطور» وينفذ الضرب باستخدام سلك مكهرب واقتادوني بعدها إلى صالات التعذيب الكهربائي حيث عذبوني بالصدمات الكهربائية».

3- يقومون بربط ثقل وزنه كيلو غرامين في خُصّينا لكي يرغمنا الألم الفظيع على قول ما يريدوننا أن نقوله.

يقول تقرير منظمة العفو الدولية لسنة 1985 وهو تقرير سنوي يصدر من المنظمة المذكورة ويتناول فيه قضية حقوق الإنسان في كل أنحاء هذا العالم الفسيح، ويقع التقرير في 359 صفحة ويضم نبذات عن 123 دولة.

«ويجب الاعتراف بأن قتل الإنسان من قبل الدولة قضية تقتضي اهتمامًا

عاجلًا من المجتمع الدولي اقتضاء أمرًا. فإن ممارسة الدولة سلطتها لسلب أحد مواطنيها حياته ضربة تصيب الصميم من اثنين من أهم حقوق الإنسان الأساسية كافة: حق الحياة، وحق التحرر من المعاملة القاسية، ويجب على الرأي العام العالمي أن يتوقف عن التغاضي عن اقتراف الحكومات لعمليات الإعدام والاغتيالات؛ سواء كان ذلك لتذليل صعاب سياسية أو لحل مشاكل قانونية أو النظام. ومهما كانت الظروف فإن التعذيب والقتل السياسي من قبل الحكومات أمر لا يمكن اغتفاره ولا انتحال ذرائع له أبدًا.

ولقد أصدرت المحاكم ضد كثيرين (في العالم) حكم الإعدام وتُوفى معتقلون وهم في السجون من جراء التعذيب وظروف قاسية تعد في حكم المعاملة السيئة، والإهمال المتعمد من قبل السلطات ومات مدنيون في غارات شنتها قوى الأمن وهي تقتل الأفراد بلا تمييز». انتهى.

وتفيد المعلومات المتعلقة بالعالم العربي في هذا الصدد أن حالة حقوق الإنسان فيه سيئة للغاية، وأخطر ما يرافقها هو عدم إدراك الناس عمومًا لها، بل إن الرأي العام العربي أصبح مستسلمًا لهذه الظاهرة نظرًا لاعتقاده بحتميتها. من المهم للغاية أن نبين هنا بأنه بات من الضروري جدًّا استئصال آفة التعذيب من العالم العربي، ورفض هذا الشعور المدمر بحتمية هذه الانتهاكات وعجزنا أمامها، ومن المهم أيضًا أن نبين للحكومات أننا عندما ننادي بضرورة المحافظة على حقوق الإنسان فإننا لا ننوي -إطلاقًا- أن ننغمس في أنشطة مضادة لها، فليس هذا في نيتنا ولا تصورنا. كل ما نطلب هو تهيئة كافة السبل الإنسانية الممكنة للمعتقلين والسجناء وفرص الدفاع القانوني عن النفس، وهذا لا يتحقق مع وجود التعذيب -مطلوب من كل شرفاء العالم- والعالم العربي والإسلامي خاصة- اتخاذ كافة المبادرات

بحيث تصبح قضية الإنسان وحقوقه هي قضية كل المواطنين. يجب أن نرفع شعارًا واضحًا أمام المنتهكين لحقوق الإنسان الأساسية. حق الحياة وحق التحرر من المعاملة القاسية.

نحيا اليوم عصر الأزمة

إننا نحيا اليوم عصر الأزمة؛ أزمة المجتمعات الاستهلاكية المتغربة، فحالة الاختناق التي يشعر بها الفرد داخل هذه المجتمعات، ليست مجرد قلق كما يقولون، أو عجز أمام طوفان السلع المادية، بل إن الاختناق ناشئ من الجدب الخلقي والنفسي الذي نشأ من خلال ملابسات سياسية وثقافية عديدة حاصرت ولا تزال تحاصر المواطن العربي المسكين. حتى في ظروف الإشباع المادي بقي إنسان هذا العصر وهذه المجتمعات هاربًا نحو كل أنواع الإدمان؛ لأن كل مواصفات مجتمع الاستهلاك المتغرب لم تنقذه ولم تخصب جدبه المادي والمعنوي. من هنا زادت المرارة، وطفح اليأس، وافتقد إنسان هذه المجتمعات الثقة في كل ما حوله من مؤسسات سياسية وثقافية وإدارية. إنها الأزمة وعصر الأزمة.

التيارات المتفاعلة اليوم مع هذه الأزمة في الوطن العربي أربعة: هناك التيار الإسلامي والتيار الليبرالي والتيار القومي والتيار الماركسي، وهذه المجلة الأسبوعية «المجتمع» هي إحدى الوسائل الإعلامية التي يوظفها التيار الإسلامي لصالح الطرح الإسلامي، وأعتقد أن العمل السياسي الذي يريد إحداث تغييرات جذرية في النظام الاجتماعي والاقتصادي في مجتمعاتنا المهزومة اليوم لا يمكن أن يحقق أغراضه إذا لم يوظف التراث كمادة لثورة ثقافية من جهة، ويقف من قوى الاستعمار والهيمنة وقوى الاستغلال المحلية التابعة للاستعمار موقف الرفض. من جهة أخرى لقد أثبتت التجارب في الوطن العربي الإسلامي أن الليبرالية الغربية

والماركسية الدوغماتية والقومية العلمانية والتراثية الحرفية قد عجزت كلها عن إحداث ديناميكية حقة أو تغيير جذري جوهري في البنية العربية المعاصرة.

من واقع الالتزام بالتيار الإسلامي، وانطلاقًا من مقرراته العقائدية أقول بأن الغرب هو التحدي، ولا بد أن نأخذ موقفًا واضحًا من الغرب، أنا مسلم والغرب -بالنسبة لي- هو التحدي الأعظم، ليس فقط في الأرض والزراعة والصناعة والاقتصاد، لكن في الغزو الثقافي واللغوي والروحي والقيمي والمظهري. إن الغرب يريد أن يجعلني دائمًا متعلمًا لديه، وأن يوهمني أني مهما حاولت اللحاق به فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية، وأجري يائسًا وراءه حتى أموت. تلك هي نظرته أو نظريته. هو الأستاذ ونحن التلاميذ.

التيار الإسلامي -كما أفهمه وأحسه- يريد أن يقلب هذه المعادلة. أن ينقل الحضارة الإسلامية الحديثة من مرحلة التتلمذ على الغرب إلى مرحلة الانفصال والتحدي، ثم الإبداع والاحتواء، فالمسلم اليوم أصبح لا يستطيع أن يتكلم عن الحرية إلا إذا كان ديكارتيًا، ولا عن العدالة الاجتماعية إلا إذا كان ماركسيًا، فأصبح الغرب هو «المعيار» و «الميزان» وهو أمر مؤسف للغاية ولا بد من أن يحصل عليه تغيير جذري، إن إلقاء نظرة على الساحة الفكرية للعالم الإسلامي تبرز انتشار العديد من التيارات الغربية وذلك نظرًا لغياب وعينا الثقافي الأصولي، ومن ثمّ نشأ بيننا ممثلون للحضارة الغربية ووكلاء عن المذاهب الفلسفية الغربية، وحين أردنا -بعد معارك الاستقلال السياسي- أن نحل مشاكلنا -ولم نجد البديل الإسلامي المتبلور نظريًا وحركيًا- لجأنا بالضرورة إلى الماركسية لحل قضية العدالة

الاجتماعية، وإلى الليبرالية لحل قضايا القمع السياسي، ولكن هل وصلنا إلى نتيجة إلى الآن؟ لا أظن.

إن القضاء على التغريب -إذن- في كل وجوهه ومظاهره اللغوية والتحليلية والتفكيرية بل وحتى المظهرية هو في الوقت نفسه حماية للمسلمين من الاستلاب الثقافي. حتى الحجاب الذي ترتديه الفتاة المسلمة يمكن أن ننظر إليه -بالإضافة للزوميته الشرعية- على أنه ضرب من ضروب التمرد والرفض لنموذج المرأة الغربية. من خلال الحجاب تقول الفتاة المسلمة -عمليًا ذلك. ينبغي أن نكشف النظرية الإبداعية من داخلنا، ومن ذاتيتنا الثقافية، ومن جذورنا، لا أن نستوردها من الخارج كما نستورد التلفاز والسيارة. ذلك هو التحدي المستقبلي. والتراث -في معركة التحدي مع الغرب هذه- مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية. لا بل إن التراث في هذه المعركة «ضرورة». إن تحديات الحاضر تتمثل في الفكاك من رابوع التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية، وقراءة مستنيرة ونقدية للتراث، وتوظيف موضوعي له في معركة التحدي مع الغرب كفيلان بأن يقويا جانبنا كثيرًا للفكاك من الرابوع المذكور.

قضية الإسلام

نقرأ أحيانًا في الصحف العالمية عن جزيرة نائية في المحيط الهندي وقد نالت استقلالها ورفعت علمها ووضعت دستورها واحتلت مقعدها في الأمم المتحدة. يحدث ذلك لجزيرة ضئيلة جغرافيًا وقد لا يتعدى سكانها من حيث العدد مائة ألف نسمة. وتتكون لهذه الجزيرة «الدولة» حكومة تتحدث باسم السكان وحريتهم في تقرير المصير والحياة الكاملة وفق معتقداتهم وثقافتهم ولغتهم وروحيتهم.

يحدث هذا لجزيرة صغيرة نائية في المحيط الهندي أو الهادي أو الأطلسي لا يتعدى سكانها مائة ألف نسمة.

في مقابل ذلك نجد الأمة الإسلامية ذات المليار نسمة (أي ألف مليون نسمة) محرومة فعلًا من حق تقرير المصير، تقرير الحياة التي تريدها وفقًا لدينها وثقافتها ولغتها وروحيتها، وبالرغم من كثرة الأعياد الوطنية والحديث الدائم عن الاستقلال والسيادة إلا أن حقيقة الأمر تعكس أننا نعيش حالة الاستعمار الجديد: الاستعمار الاقتصادي، والثقافي والعسكري والاجتماعي والقانوني التشريعي، وبالرغم من وضوح الميل الجماهيري نحو الإسلام وتبني الناس -عمومهم- للحكم الشرعي إلا أن الإطار الاقتصادي والثقافي والعسكري والاجتماعي والتشريعي لعموم أوضاع الأمة الإسلامية لا علاقة له بالمقررات العامة والأهداف العامة للشريعة الإسلامية، والتبعية واضحة على كل صعيد وبالتالي سنظل نحوم في إطار التخلف ما بقينا في دائرة التبعية: العسكرية والثقافية والتشريعية والاقتصادية.

والجماعات الإسلامية -بشتى راياتها ومسمياتها- تريد كسر دائرة التبعية هذه للاستعمار الجديد. بعضها يركز على العقيدة وتصحيحها وبعضها يركز على العمل الاجتماعي والسياسي والانبثاث وسط الناس ونشر المفهومات والتشوفات الإسلامية العامة وبعضها يركز على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتنمية الوازع الجماعي لمكافحة التغريب من حيث هو صورة من صور التبعية للقوى الاستعمارية. هكذا نجد أن كل الجماعات الإسلامية تقوم بمهام جليلة تصب في النهاية في مصب واحد ألا وهو التخلص والتحرر من التبعية وتكريس مفهوم حق تقرير المصير للأمة الإسلامية في كافة المجالات. تلك هي قضية الإسلام الكبيرة والعادلة التي تحملها كل الجماعات الإسلامية.

وفق هذا المنظور صار مطلوبًا من كافة الجماعات الإسلامية -بشتى راياتها ومسمياتها العظيمة- أن تدرك أنها -جميعها- تخدم قضية واحدة وتصب في مجرى واحد، ولذا صار التنسيق بينها أمرًا لا تحتمه فقط الأخوة في الله الواحد الأحد، بل أيضًا تتطلبه ظروف وملابسات التحرك الإسلامي العام على مستوى هذا العالم الفسيح. حتى القوى الدولية المتمترسة وراء ترساناتها الضخمة من الأسلحة النووية وعت لضرورة التنسيق فيما بينها عبر سياسات الوفاق DÉTENTE وتفرع عن هذه السياسات لجانا دائمة أحيانًا تلتقي في واشطن عاصمة الرأسمالية وأخرى في موسكو عاصمة الشيوعية. ذلك منطق العصر الذي نعيش، وقضية الإسلام التي تحملها كافة الجماعات الإسلامية وتذود عنها وتتحرك لها على كافة الصعد لن تتقدم بالشكل المطلوب والأمثل إلا وفق تنسيق عام بين هذه الجماعات، فالقضية كبيرة للغاية وتحتاج لتحرك كبير تضبطه عقليات كبيرة ومخطط كبير وتحمله قلوب كبيرة وإرادات أكبر.

نحن والعمل السياسي

في تصوري أن أحد أهم العوامل التي أدت إلى سقوط الأمة الإسلامية في براثن الانحطاط الحضاري والسياسي بعد صدر الإسلام هو إعراضها وإهمالها وتجنبها لشؤون الحكم والمجتمع وتوجهها -بل وغرقها- في الشعر والكلام والفقه والفلسفة وكل الفضائل النظرية والاهتمامات اللفظية. بتعبير أوضح فإن المسلمين ابتعدوا عن الواقع والعمل على تصحيحه ليهتموا بعالم الأفكار والتصورات. لقد تركوا أمر الحكم -عبر التاريخ- وإدارة المجتمع وصيانة أمنه ومستقبله؛ تركوا كل ذلك ليقع بأيدي أفراد وفئات أقل ما يقال عنها أنها غير كفؤة وعديمة التقوى ومنافقة وذليلة. وهكذا أصبح الحكم وشؤونه والعمل السياسي وقضاياه -وعلى مر القرون من تاريخ الأمة الإسلامية- منافيين للفضيلة والتقوى ومرتبطين بالقهر والتزوير والنفاق، ولذلك أصبح الناس في عمومهم -وطلبًا للخلاص الروحي- يتجنبون التورط في السياسة والعمل السياسي. وإن من أخطر الانتكاسات في تاريخنا الإسلامي ابتعاد الفضلاء والطيبين والشرفاء عن الشئون السياسية، وتكالب وتهافت السفهاء والأشرار والخونة عليها.

وإذا كان هذا الأمر ممكنًا تبريره في السابق فلم يعد له من مبرر اليوم. ففي سالف الأيام كان الحاكم -ملكًا كان أو أميرًا- يهتم فقط بجمع الضرائب من الرعية، وكانت القبائل والعشائر العربية ترسل له جنودًا لحراسة الثغور وحماية العرش من المتمردين والطامعين. كان ذلك -في السابق- يرضي (الملك الدولة)، فيكف عن التدخل في تفاصيل

حياة الناس؛ عموم الناس. كان التجار يجلبون البضائع ويبيعونها بأسعار تحددها قواعد العرض والطلب، وكان الآباء يربون أولادهم ويؤدبونهم كما يشاؤون، والقضاة يفصلون بين الناس بوحي من الضمير، ورجال الدين يدرسون في الحلقات والمساجد والدور، وكان الناس يعيشون على السليقة والفطرة وطبقًا للتقاليد الدينية والمحلية، ولم يكن هناك من داع للتدخل في السياسة لأنه ليس ثمة سياسة أو عمل سياسي.

أما اليوم فقد اختلف الأمر. فسواء كانت الدولة شرقية أم غربية، فاشية أم شيوعية أم ديمقراطية سياسية، فإنها جميعها بات يتحكم في كل صغيرة وكبيرة في شئون البلاد. الدولة المعاصرة باتت تتحكم بشكل مباشر وغير مباشر بحياة ومصير المواطن منذ لحظة الولادة حتى لحظة الوفاة. كل حياة الإنسان، كل مسيرته -من الولادة إلى الموت- تحكمها قوانين الدولة ومؤسسات الدولة أي السياسة. بمعنى آخر باتت حياة الإنسان تابعة للسياسة أي الدولة. حتى الدين فإن الدولة العصرية تريد إخضاعه وتوظيفه وتجبيره لصالح السياسات الرسمية ودعم الخط الرسمي. لذا أقول وفي كل وضوح: إما أن يتحكم الدين ومقرراته بالسياسة أي الدولة وإما أن تتحكم السياسة أي الدولة بالدين. إما هذا أو ذاك ولا أرى -حتى الآن- وفي ضوء ما أعلم - والله أعلم - طريقًا آخر. من أجل ذلك يحق لنا أن نتساءل: هل يحق لنا أن نقف من السياسة موقف الحياد أو الاعتزال؟ وهل يجوز لنا شرعًا أن نرى الظلم وترويج الإلحاد والفساد المتستر بالقوانين الرسمية في الدولة العصرية ونسكت بحجة أن ذلك من السياسة؟ لقد أصبحت مقتنعًا تمامًا بأن أحد أهم أسباب الانتكاس في تاريخنا الإسلامي هو ابتعاد الفضلاء والطيبين والشرفاء عن الشؤون السياسية وتكالب السفهاء والأشرار والخونة عليها.

فهلا نصحح ما ارتكبناه عبر التاريخ؟

الإرشاد الثقافي والحضاري للإسلاميين

كثرت في السنوات الأخيرة الكتابات التي تتناول ازدهار الحسية الإسلامية بين جماهير ومثقفي الوطن العربي والإسلامي، ومن يتابع هذه الكتابات لا شك سيجد فيها الغث والثمين. فهناك كتابات تؤازر ازدهار الحسية الإسلامية وتعضدها لكن لا يمنع أن نقول بأن كثيرًا منها ليست ثمينة ولا متماسكة في منهجيتها التحليلية؛ على افتراض وجود تلك المنهجية فيها.

من جانب آخر هناك كتابات تنقد ازدهار الحسية الإسلامية وتقف ضدها، لكن لا يمنع أن نقول بأن بعضها -من حيث منهجيتها التحليلية- لا يخلو من الوجاهة والتماسك. هذه حقيقة أجد صعوبة كبيرة في توصيلها لبعض الإخوة، والأمر الذي يجب أن نعيه في زمن كهذا أن الصراع الفكري والتساؤلات الكبيرة المطروحة حول الأديان والمناهج والفلسفات هذه الأيام تتطلب قدرًا كبيرًا من السعة الفكرية والاقتدار على الحوار؛ ليس فقط بين الأفراد والجماعات، بل حتى بين الحضارات كما يطالب بذلك أخونا في الإسلام الفذ الجهبذ رجاء غارودي[1].

والاقتدار على الحوار وبهذا الحجم أي بين الحضارات -يستلزم أن يسبقه طور من أطوار الإرشاد الثقافي والحضاري لأبناء الدعوة الإسلامية من خلاله يتعرفون على طبيعة الصراع في هذه المرحلة من تطور العالم من كافة الوجوه والزوايا، وهذا الإرشاد الثقافي والحضاري الذي أطالب

---

(1) رجاء غارودي «وعود الإسلام» الدار العالمية، بيروت، 1984 ص 23.

به لا يجب أن يدخل إليه أبناء الدعوة الإسلامية من باب «اعرف عدوك» أو من باب «ولتستبين سبيل المجرمين»، بل من باب استيعاب المقولات العصرية لهذا العالم المعاصر وتحديد الموقف الموضوعي منها في إطار التصور الإسلامي ومقوماته الثابتة. أقول هذا بعد أن لاحظت ولاحظ غيري أن عددًا من أبناء الدعوة الإسلامية يعانون مما أسميه بـ «الرهاب الثقافي» الذي يتجسد في الخوف من الجديد في عالم الثقافة والحضارة. هذا الرهاب الثقافي يحول دون عملية الإرشاد المطلوبة والتي أطالب بها منذ سنوات، ويحول دون فهم العصر واستيعابه، ويحول دون الإتقان في التعامل مع مؤسساته الممتدة، ويتحول الإسلام -نتيجة لهذا الرهاب الثقافي- من برنامج ديناميكي إلى برنامج ميكانيكي. ولذا نجد -ونتيجة لهذا الرهاب الثقافي- أن الرغبة النكوصية والانكفائية والارتجاعية تلقي قبولًا في بعض الأوساط الإسلامية يزاحم الرغبة الاستشرافية التي تشرئب للمستقبل.

في يقيني أن ازدهار الحسية الإسلامية دون توظيف ثقافي وحضاري وسياسي لها سوف لن يكون من الأرقام الإيجابية في المعادلة الإسلامية. وفي تصوري أن هذا التوظيف المطلوب للحسية الإسلامية لن يتأتى ويتحقق إلا إذا تخلصنا من عقبة الرهاب الثقافي، وهي عقبة لا شك تراكمت عبر مراحل طويلة من التخلف والاضطهاد، وفي رأيي أن في هذا العصر قوة كامنة وعظيمة ينبغي أن نتقن التعامل معها، وكل خوفي أن نتعامل معها كما تعاملت دليلة مع شعر شمشون واللبيب بالإشارة يفهم.

خلاصة ما أريد أن أذهب إليه هو أن الإشكالية الثقافية في الأوساط الإسلامية تؤثر سلبًا على الأداء الحركي اليومي للإسلاميين، ولذا ينبغي أن يتم حل هذه الإشكالية بما يتناسب وخطورة إسقاطاتها المتشعبة.

الموجة الثالثة

من أروع الكتابات التي تعالج موضوع المستقبل لا شك هي كتابات توفلر Aivin Toffler، فلقد كتب في هذا الموضوع كثير من الكتاب، غير أن توفلر يمتاز على غيره بالشمولية الموضوعية. لقد كتب توفلر منذ سنوات كتابه الشهير: (صدمة المستقبل future shock) وكان لهذا الكتاب صداه الهائل في الأوساط المهتمة بالدراسات المستقبلية. وصدر بعد ذلك كتابه الخطير -والذي هو موضوع هذه الصفحة- المرسوم: (الموجة الثالثة The Third wave).

يحلل توفلر تاريخ العالم وفق ثلاثية تتحكم في مضمونية تفكيره. يقول إن العالم قد مر بموجتين كبيرتين، الأولى كانت الموجة الزراعية، والثانية الموجة الصناعية. في الموجة الأولى كانت الزراعة هي النشاط الأبرز للإنسان، وبالتالي تشكلت المجتمعات لتدور حول هذا المحور الارتكازي. وعندما بدأت تلاميح الثورة الصناعية في الإسفار عن نفسها تعرضت المجتمعات الزراعية لهزات كبيرة وذلك في عملية إعادة الصياغة لنفسها للتوافق مع النشاط الصناعي الجديد. يقول توفلر إننا الآن في الثمانينيات نعيش الموجة الثالثة التي هي مرحلة ما وراء المجتمع الصناعي، ولذا فالكتاب عبارة عن توصيف وتشخيص للتشكيل النفسي والجمعي والتنظيمي والسياسي لمجتمع ما وراء الصناعة.

من أخطر القضايا التي يواجهها الإنسان في مجتمعات ما وراء الصناعة هو طاعون العزلة والوحدة والفردية والانطواء كما يسميه توفلر. كل الأوضاع والتطورات التقنية -كما يقول توفلر- تعزز عن عزلة الإنسان المعاصر عن

مجتمعه وتحنزه على الانطواء والفردية والوحدة. السيارة والتلفزيون من أخطر الابتكارات المادية التي تعزز هذا الطاعون الاجتماعي، ولذا -يقول توفلر- إن المجتمعات الغربية التي تعاني بحدة من الفردية المغالية ومن انهيار الروح الجماعية أخذت تكثر فيها المراكز والمصحات والمستشفيات النفسية نظرًا لاختلال معادلة الأمن النفسي عند الإنسان الغربي بشكل عام، وكل صور الإدمان وأشكاله المتفشية في المجتمع الغربي هي نتيجة لإنعدام الأمن النفسي في تلك المجتمعات، ويقول توفلر إن حل هذه المعضلة الخطيرة هو في إعادة الاعتبار الاجتماعي لدور الأسرة والعائلة وهو دور أهمل تمامًا خلال الموجة الثانية من تطور العالم الغربي، وتنشيط كافة المؤسسات التي لها صلة بالرعاية الاجتماعية.

ولعل أبرز مظاهر الضياع العام الذي يعيشه المجتمع الغربي -كما يراه توفلر- هو انتشار الجمعيات السرية والعلنية التي تعنى بالجوانب النفسية والروحية والخلقية للإنسان هناك، وأن كثيرًا من هذه الجمعيات قد تسببت بمآسٍ لمن انضموا إليها. يضع توفلر أصبعه في قاع الجرح حين يقول بأن المجتمع الغربي قد فقد الرؤية والبصر التاريخي والاجتماعي لأنه مجتمع بلا أهداف جديرة بالاحترام، فالحيازة المادية للأشياء ليست هدفًا جديرًا بالاحترام، ومع ذلك فالميكانيكية اليومية في المدن الغربية المزدحمة تدور حول هذا المحور. خلاصة ما يريد أن يقوله توفلر في هذا الكتاب أن الثورة الصناعية -برغم أهمية إنجازاتها الهائلة- قد أفرزت أوضاعًا مأساوية تتبدى بشكل واضح في المجتمعات الغربية التي أخذت تتساقط -إنسانيًا- من الداخل وأن «النموذج» المستلهم في الغرب مرشح للسقوط مع مطالع القرن الواحد والعشرين الميلادي. القارئ لهذا الكتاب لا يملك إلا أن يتساءل: هل العالم الغربي في طريقه إلى الموت أم أن مولدًا جديدًا سينبعث من هناك؟

ضرورة غرس القناعة العامة بحقوق الإنسان

طرحنا في هذه الصفحة بتاريخ 5 ربيع الآخر 1406هـ الموافق 17 ديسمبر 1985 موضوع التعذيب وانتشاره في سجون العالم ومعتقلاته بما فيها بالطبع سجون ومعتقلات العالم العربي. وقلنا يومها بأن هذه القضية ينبغي تسليط الأضواء عليها عسى ولعل كثرة الكشف عنها تخفف من غلوائها. ونشرنا يومها في هذه الصفحة بعض ما تضمنته كتيبات تقارير منظمة العفو الدولية AMNESTY من صور تقشعر منها الأبدان تحدث وتقع في سجون العالم ومعتقلاته بما فيها بالطبع سجون ومعتقلات العالم العربي ومن هذه الصور:

1- يقول نزيل سابق في أحد المعتقلات: (كان المعتقلون يتوسلون بالآخرين لإعطائهم بولهم ليشربوه لأنهم لم يشربوا الماء منذ زمن طويل).

2- ويقول آخر: (رجل يبلغ الثلاثة والثلاثين من العمر تعرض للضرب وكسر ذراعه وتم قطع خصيتيه باستخدام كُلّابتين تستخدمان في خصي الماشية).

3- ويقول آخر: (يقومون بربط ثقل وزنه كيلو غرامين في خُصّينا لكي يرغمنا الألم الفظيع على قول ما يريدوننا أن نقوله، وكنا نتعرض كل صباح إلى الضرب الذي يطلقون عليه «وجبة الفطور» وينفذ الضرب باستخدام سلك مكهرب واقتادوني بعدها إلى صالات التعذيب الكهربائي حيث عذبوني بالصدمات الكهربائية).

هذه الصور وغيرها كثير هي نقطة من بحار هذه الآفة العصرية المسماة: التعذيب، وفي تصوري أنه لا بد من علاج لهذا السرطان الذي انتشر في كل أنحاء العالم، ومن أهم الوسائل الفعالة لاستئصال هذا السرطان هو وضع مشروع منهجي وعلى مستوى العالم لتدريس مادة جديدة في مدارس العالم وجامعاته تعنى بموضوع «حقوق الإنسان»، ومن المجلات التي طرحت هذا الموضوع بشكل دؤوب ومتكرر مجلة: (حقوق الإنسان العربي) لسان حال المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وعنوانها 17 ميدان أسوان، المهندسين، الجيزة، القاهرة، مصر. ففي العدد رقم 16 من هذه المجلة القيمة يدور حوار ثمين بين د. مفيد شهاب رئيس قسم القانون الدولي بجامعة القاهرة ود. محمد رضا الدين مدرس القانون الدولي بجامعة عين شمس، ود. أشرف البيومي الأستاذ بكلية العلوم جامعة الإسكندرية، ود. جعفر عبد السلام أستاذ القانون الدولي بجامعة الأزهر، ود. محمد عبد الرحمن جوهر أستاذ الكيمياء بجامعة الإسكندرية. ولقد أجمع المتحاورون على أن معرفة الإنسان لحقوقه أصبح حقًا من حقوقه ذاتها وأن مجرد رفع شعار تدريس حقوق الإنسان في الجامعات والنضال من أجله يساهم في رفع درجة وعي الناس بحقوقهم، وتوظيف وتأصيل موقف الإسلام نظريًا وشرعيًا من هذه القضية يساهم كثيرًا في دعمها.

وأزيد فأقول أن الوحدة الوطنية -والتي كثر الحديث عن أهميتها خلال احتفالاتنا بالذكرى الخامسة والعشرين للاستقلال- لا يمكن أن تتحقق في الكويت -بل في كل مكان- إلا على قاعدة صلبة من الضمانات الكافية لكل حقوق الإنسان -كل إنسان- يعيش بيننا مهما كان جنسه ولونه ودينه ومنهجه ومنشؤه استلهامًا لقول مولاي عز وجل: (قل أمر ربي بالقسط) الأعراف 29، وحقوق الإنسان -لا شك- من القسط الذي أمر به الله -سبحانه وتعالى-.

شعبية التيار الإسلامي

ثمة حقيقة صلبة وبارزة وماثلة لأي مراقب سياسي في الوطن العربي وهي أن التيار الإسلامي -وبرغم المعوقات الموضوعية التي تحيط به- هو أكثر التيارات شعبية وتجددًا. لا يعني هذا الإقرار بشعبية التيار الإسلامي تزكيته من أي شائبة، لا بالطبع. فالتيار ما زال يعاني -ومن الداخل بالأساس- من معوقات ذاتية وخطيرة تتعلق بفهوماته للواقع السياسي والاجتماعي الذي يتعامل معه. مرد ذلك لعوامل كثيرة ومتشابكة ليس هنا المكان ولا الزمان المناسبين للتفصيل حولهما، ولكن -ومع ذلك لا يستطيع أي مراقب سياسي منصف إلا أن يقر بهذه الشعبية الجماهيرية للتيار في الوطن العربي.

هذه الحقيقة اليابسة البارزة الماثلة تُلقي جملة من المسؤوليات التاريخية على الإسلاميين أنفسهم من جهة وعلى العلمانيين اللادينيين من جهة أخرى، فعلى الإسلاميين أن يتدارسوا -فيما بينهم وميدانيًا وليس نظريًا- العوامل التي تؤدي إلى تفشي التيار وطروحاته والعوامل التي تؤدي إلى حصر دائرة التيار وتضييقها، وبعد ذلك العمل على تجذير وتكريس العوامل المساعدة والمحركة من جهة، وتحييد ونفي العوامل المضادة والمثبطة للتيار، ويجب أن يتم هذا التدارس بموضوعية وهدوء ودونما جلبة ومن خلال منظور تاريخي بعيد المدى ودونما استعجال. وسوف يتبين -وهذا زعمي القابل للنقاش بالطبع- أن الحرية السياسية والمناخ الذي تفرزه هو من العوامل المساعدة لتفشي التيار الإسلامي

وطرحه، ومن يطبق هذا ميدانيًا في الوطن العربي وبخاصة في حالة مصر والسودان وتونس والكويت سيتوصل لنفس القناعة التي توصلنا لها هنا في الكويت. فأجواء الحرية السياسية لا شك أجواء مساعدة لتفشي التيار الإسلامي ذلك أنها تضمن للتيار حرية التواصل مع الجماهير العربية المسلمة وتكثيف المناشدة السياسية والعقائدية في أوساطها، ولقد ثبت تاريخيًا أن التيار الإسلامي أقدر على تحريك الجماهير العربية المسلمة من أي تيار آخر لو كفلت له الحرية في التواصل معها، ولذا يتبدى لي -وقد أكون مخطئًا في ذلك- أنه بات لزامًا على الإسلاميين في كل مكان الاعتناء بتأصيل موقفهم نظريًا وعمليًا من أطروحة الحرية السياسية لا على أنها تفريعة من النظام الديمقراطي الغربي بل على أنها مضمنة في بطون التاريخ الفقهي السياسي للإسلام.

من جهة أخرى يستلزم الإقرار بشعبية التيار الإسلامي وجماهيريته في عموم الوطن العربي أن تعيد القوى العلمانية اللادينية النظر في فهوماتها حول الإسلام وحركته في المجتمعات، ففهومات هذه القوى فيما يتعلق بالإسلام وحركته لم تزل متخلفة وجامدة ومستوردة وجاهزة. فماركسي مثل د. حسين مرّوة يكتب كتابًا ضخمًا عن الإسلام نجده يقدم التاريخ الإسلامي عبر مساطر عامة وجاهزة يجري قص الوقائع التاريخية والفكرية على مقاسها ويعتسف تفسير وقائع التاريخ الإسلامي كيما تتوافق مع بعض المقولات الماركسية التي لا يقصد ماركس نفسه ولا يزعم أنها تنطبق على كل الحالات التاريخية[1]. إن العلاقة الثقافية التي تربط القوى العلمانية اللادينية بالتراث والتاريخ العربي الإسلامي علاقة هشة للغاية وموظفة -في حال وجودها- توظيفًا سياسيًا سطحيًا وقصير المدى، ومن المؤسف

---

(1) د. حسين مرّوة، «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» جزءان 1799 صفحة.

حقًا أن العلمانيين واللادينيين العرب أكثر تشبثًا بالعلمانية واللادينية من أضرابهم في أوروبا والعالم الجديد، وأن موقفهم العام من التراث والتاريخ العربي والإسلامي أكثر تشددًا من بعض المستشرقين في أوروبا، وفي تصوري ما لم يتجاوز العلمانيون العرب هذه الفجوة بينهم وبين التراث والتاريخ العربي والإسلامي سيظل فهمهم للتيار الإسلامي -من حيث هو امتداد للتاريخ الإسلامي- قاصرًا وسيوقعهم هذا الفهم القاصر في معارك سياسية وفكرية مع التيار الإسلامي كان من الممكن تجاوزها وتخطيها لو تحقق الفهم الصحيح لقضية التراث والتاريخ العربي والإسلامي.

الميكانيكي والديناميكي

في رمضان بالذات تزدهر حكاية «أنت تسأل والشيخ يجيب». لا تخلو جريدة ولا إذاعة ولا محطة تلفاز من هذه الحكاية. سيل منهمر من أسئلة الجمهور موجهة للعلماء، وسيل آخر من أجوبة العلماء موجهة للجمهور. ومن يتفحص أسئلة الجمهور من جهة وأجوبة العلماء من جهة أخرى لا يمكن أن تغيب عنه بعض الملاحظات.

أولًا: يلاحظ أن الجمهور يصب كل اهتمامه في أسئلته حول فروع الدين.

ثانيًا: أن الجمهور يركز على الفتاوى الشخصية لا العامة التي تعالج قضايا عامة.

ثالثًا: أن معظم الأسئلة تركز على الجانب العبادي من الإسلام. هذه هي الملاحظات الثلاث التي يستشفها المتتبع لحكاية «أنت تسأل والشيخ يجيب والتي تزدهر في رمضان بالذات».

من خلال هذه الملاحظات يتبدّى لنا طبيعة تصور الجمهور للإسلام من حيث هو دين لا من حيث هو منهج عمران وحركة وحياة. وحيث أن تصور الجمهور للإسلام لا يخرج عن نطاق المفاهيم الموروثة المرتبطة -تقليديًا- بالبنية الاجتماعية السائدة، يبرز الإسلام -من خلال أسئلة الجمهور- وكأنه نظام ميكانيكي.

الإسلام من حيث هو دين فيه كثير من الأحكام، ولهذه الأحكام شكل

وآلية ومظهر، ومن جهة أخرى لها علة ومحتوى وجوهر. والتركيز - كما يتبدّى- من أسئلة الجمهور للعلماء - كثيرًا ما يكون على الشكل والآلية والمظهر، وقلما يكون على علل الأحكام ومحتواها وجوهرها. هذا الفهم الميكانيكي - الآلي للإسلام لا يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية في الناس، ولا يتم من خلاله تعميق الوعي الإسلامي المطلوب في وسط الجمهور. وإذا - لا سمح الله- ظل التركيز دائمًا على الجانب الميكانيكي الآلي في الإسلام دون استيعاب جوهر الدين والإطار الأوسع لروحانياته، فقد يأتي الوقت والزمان الذي يصبح الإسلام فيه عبئًا علينا لا عونًا لنا.

تصحيح المدخل لفهم الإسلام هو نقطة البداية المطلوبة، وهذا التصحيح لن يتحقق ما لم نستكشف الطاقة الهائلة والكامنة في الإسلام لتحقيق التغيير في أبنية حياتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية؛ أي ما لم نستكشف الجانب الديناميكي في الإسلام، وأقصد بالجانب الديناميكي تلك النزعة الواضحة في أحكامه لتكريس العدل الاجتماعي والشورى السياسية وتصحيح مسارات توزيع الثروة بين الناس. لو تعزز هذا الفهم في وسط الجمهور للإسلام لما كان كل هذا التركيز على الجانب الآلي فيه كما نلمسه هذه الأيام.

والإسلام -كما أفهمه وأحسه- ليس نظاميًا سكونيًا وآليًا وثبوتيًا لا علاقة له بمجرى الحياة، بل على العكس هو مشروع كبير لتنظيم الحياة وتحقيق النهضة فيها والعمران والحركة في كل مراحلها، والقرآن الكريم يحتوي على المبادئ الأساسية لمشروع النهوض الذي ذكرنا، ولذا فهو كتاب حركة بالأساس ومن حيث المضمون وليس فقط كتاب تعاليم بالمعنى التقليدي للكلمة والمطلوب من العلماء والخطباء والكتاب

الإسلاميين التركيز خاصة في المناسبات الإسلامية -على هذا الجانب الديناميكي من الإسلام وانتشال الجمهور من الأسئلة المكررة التي تركز على الجانب الميكانيكي والآلي فقط دون استشراف لعلاقة ذلك بمجرى الحياة من حولنا.

التحليل الماركسي للتاريخ الإسلامي

بدأ الماركسيون العرب -خلال السبعينيات- يشعرون فعلًا بالهوة الكبيرة التي تفصلهم عن الجماهير العربية الإسلامية.[1] ولذا بدأوا يهتمون بقضية الدين والتراث لتأصيل موقفهم من قضية لطالما كانت الشغل الشاغل للأمة العربية الإسلامية. لذلك بدأ أقطاب الفكر الماركسي في الوطن العربي يكتبون الكتب التي تعالج هذه القضية من منظور ماركسي. فكتب «طيب تيزيني» كتابه الشهير (من التراث إلى الثورة) وكتب د. عابد الجابري (نحو رؤية تقدمية) وكتب د. عبد الله العروي (العرب والفكر التاريخي) وأخيرًا وليس آخرًا كتب د. حسين مرّوة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية). وكانت كل هذه الكتابات تعالج قضية الدين الإسلامي وظهوره والتراث وتطوره من زاوية محددة وواضحة بحيث نستطيع القول بأن هذه الكتابات يجمعها قاسم مشترك وهو إخضاع مادة الدين الإسلامي والتراث العربي والتاريخ الإسلامي لنظرية التفسير المادي للتاريخ التي طرحها هيجل HEGEL وتبناها من بعده ماركس MARX أي تفسير التاريخ العربي الإسلامي -بما فيه الدين الإسلامي- وفق المنظور الرسمي التاريخي للأحزاب الشيوعية بما أنها أحزاب أممية.

وفي الحقيقة يبرز من هذه الكتب التي ألفها أعمدة الفكر الماركسي في الوطن العربي كتاب د. حسين مرّوة الذي ذكر آنفًا، والكتاب من حيث

(1) انظر على سبيل المثال: د. عابد الجابري «نحو رؤية تقدمية» ص 105 كذلك د. عبد الله العروي «العرب والفكر التاريخي» ص 17.

هو ارتداد على الذات -ومن مفكر ماركسي ومنظر حزبي كمرّوة- لا شك كان خطوة ضرورية فكريًا وسياسيًا لتحديد العلاقة الثقافية والتاريخية بين الماركسيين العرب من جهة والدين الإسلامي والتراث العربي من جهة أخرى. الكتاب يقع في جزئين ويشتمل على 1799 صفحة. في المقدمة الطويلة يؤكد د. مرّوة أنه: «يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي الإسلامي» (ص 5) إذ -كما يقول: «من غير الممكن أن نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر ونكون مع ذلك غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي» (ص 16). وبعد أن يقدم لنا بعض الأفكار حول ثورية المنهج الذي يتبعه في تفسير التراث والتاريخ والدين يمضي في فصول الكتاب العديدة. وفي تصوري أن أخطر الفصول في كتاب د. مرّوة هو الفصل الثاني والثالث من الجزء الأول والتي تبحث في ظهور الإسلام ونظرية د. مرّوة في ذلك وعهد الخلفاء الراشدين ما بين صفحات (331-450). وسوف أحدد للقارئ بعض الخلاصات والنتائج التي توصل إليها د. مرّوة في ما يخص الموضوعين المطروحين في الفصلين المذكورين:

-1 الإسلام كان مجرد استجابة موضوعية لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية آنذاك من تغيير تاريخي لما كان يعانيه من تناقضات مادية حادة (ص 380).

-2 عقيدة القيامة واليوم الآخر -في رأي الماركسي- د. مرّوة -هي عمليًا إحالة العدالة إلى الآخرة وهذه العقيدة تستفيد منها قوى الاضطهاد الاجتماعي والفقراء -يقول د. مرّوة- محتاجين إلى حل مشاكلهم المادية بمعالجة مادية عاجلة وعقيدة القيامة واليوم الآخر لا تقدم هذه المعالجة (ص 381).

-3 تكمن وراء حركة الفتح الإسلامي دوافع اجتماعية ومادية أكثر منها

دينية، وحتى التسامح الديني الذي اتبعه الفاتحون مع المسيحيين كانت له قاعدته المادية وهي التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في الإسلام كيلا تقل موارد ضريبة (الجزية) التي فرضت على غير المسلمين (ص 449).

4- معظم تشريعات الإسلام الاقتصادية (تحريم الربا والاحتكار وفرض الزكاة وغيره) كان الغرض منها تخفيف حدة الشقاء المادي عن الفقراء لا حل مشكلة الفقر ولا تعني هذه التشريعات -في رأي د. مرّوة- أن الإسلام ضد التمايز الطبقي أو أنه لا يقر التمايز الطبقي. (ص 458).

هذه هي الخلاصات والنتائج التي توصل إليها د. مرّوة في كتابه وسوف نناقشها في الأسبوع القادم بإذن الله.

مع د. حسين مرّوة في كتابه

1

كنا في الأسبوع الفائت قد عرضنا الخلاصات الأربع التي توصل إليها د. حسين مرّوة - أحد أعمدة الفكر الماركسي في الوطن العربي -في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» حول الإسلام والتراث العربي الإسلامي. وبداية نقول: ينبغي ألا يغيب عن بالنا ونحن نناقش اجتهادات وآراء د. حسين مرّوة موقفه كماركسي من الإسلام. فالماركسيون لا يؤمنون -ابتداء- بوجود الله -سبحانه وتعالى- ولا يؤمنون بعالم الغيب ولا الوحي ولا القيامة ولا اليوم الآخر ولا الجنة ولا النار ولذا فهم لا يؤمنون بأن القرآن كلام الله أو أنه أنزل. وقد أشار د. مرّوة إلى ذلك في كتابه[1]. هذا وقد فصل ماركس وانجلز ولينين وغيرهم في هذا المجال وتوصلوا إلى النظرية المادية التي تنكر وجود الله -سبحانه وتعالى- وحددوا على ضوء ذلك موقفهم المبدئي من الأديان السماوية ومعتنقيها وانسحب ذلك على مواقف الأحزاب الشيوعية في كل مكان. وقد أصدرت (دار التقدم) وباللغة العربية وغيرها من اللغات في موسكو عدة كتب ومجلدات تبحث في الموقف الماركسي من الأديان ومن الله -سبحانه وتعالى- ومن يتابع هذه الإصدارات يلحظ حرصًا ماركسيًا لإشاعة الإلحاد وتسفيه جميع الأديان بما فيها الإسلام،

(1) كتاب د. مرّوة المشار إليه جـ 1 ص 457.

وهدم كافة المؤسسات الدينية التي تعزز التواجد الديني في المجتمعات البشرية[1] بل إن لينين اعتنى كثيرًا في هذا المجال ما بين 1917 - 1923 فعقد عدة مؤتمرات في الجمهوريات الجنوبية للاتحاد السوفياتي حيث يتركز المسلمون وكانت رسالة هذه المؤتمرات مضادة للإسلام وإنكارًا له ومحاولة دؤوبة لإشاعة الإلحاد في أوساط الشباب المسلم.

ينبغي ونحن نناقش آراء د. مرّوة ألا يغيب عن بالنا هذا الموقف الماركسي العام والمبدئي من الدين والإيمان بالله وكتبه ورسله. يقول د. مرّوة إن الإسلام كان مجرد استجابة موضوعية لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية آنذاك من تغيير تاريخي بسبب ما كان يعانيه من تناقضات مادية حادة (ص 380) وفي هذا الكلام إيحاءات خطيرة للغاية. فالماركسيون يؤمنون بأن المجتمعات البشرية لا تتطور إلا عبر التناقض والتضاد والصراع الطبقي. ويؤكد ماركس بأن التحكم بمسيرة الصراع هذه لا يكون إلا بالسيطرة على البنية التحتية INFRA STRUCTURE (أي وسائل الإنتاج وأسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج) بمعنى عام على الوضع الاقتصادي في البلاد. ويذهب د. حسين مرّوة كماركسي إلى تفسير ظهور الإسلام وفق منظور ماركس لحتمية التناقض بين الذين يملكون والذين لا يملكون، فالتناقض المادي -حسب رأي د. مرّوة- بين فئات مكة (تجار القوافل من جهة والأرقاء والأجراء من جهة أخرى) هو الذي أدى إلى ظهور الإسلام.

ويخلص د. مرّوة إلى القول بأنه -أي الإسلام- كان إذن استجابة موضوعية للتناقض المادي في المصالح بين فئات المجتمع المكي لا أكثر ولا أقل، ومع تسليمنا العقائدي بظاهرات التناقض المادي بين فئات

---

(1) انظر كمثال: (ماركس وانجلز: مختارات) باللغة العربية في 4 أجزاء، دار التقدم -موسكو- 1968.

المجتمع المكي كما أشار القرآن إلى ذلك في كثير من السور إلا أن هذا لا يغنينا عن إبداء الملاحظات على رأي د. مرّوة في هذا الخصوص.

أولًا: من الواضح في كتاب د. مرّوة أنه حين يفسر ظهور الإسلام انسجامًا مع كونه ماركسيًا ملحدًا -يلغي إلغاء تامًا: حقيقة الوحي والتنزيل من السماء وأن الإسلام دين سماوي.

ثانيًا: دور الإسلام -بالنسبة لمرّوة- كان مجرد استجابة موضوعية وفي حدود ذلك الزمان والمكان لظهوره والمرتبط بالتناقض المادي بين فئات المجتمع المكي آنذاك. بينما نفهم نحن المسلمين دور الإسلام على أنه جاء دينًا للبشرية جمعاء لا يحده زمان ولا مكان، وأن الخطاب القرآني موجه لجميع الناس في كل زمان وكل مكان وأننا عندما نقف بين يدي الله يوم القيامة -وهو يوم لا يؤمن به د. مرّوة- لن يقبل الله منا إلا دين الإسلام.

مع د. حسين مرّوة في كتابه

2

يقول د. مرّوة إن عقيدة القيامة واليوم الآخر هي عمليًا إحالة للعدالة إلى الآخرة وأن هذه العقيدة تستفيد منها قوى الاضطهاد الاجتماعي وأن الفقراء في هذه الأرض بحاجة إلى حل مشاكلهم المادية العاجلة بمعالجة مادية عاجلة وعقيدة القيامة واليوم الآخر لا تقدم هذه المعالجة (ص 381). ولنا في هذا الصدد عدة ملاحظات:

إذا كانت عقيدة القيامة واليوم الآخر هي -كما يقول د. مرّوة- إحالة للعدالة، فبنفس المنطق وعلى نفس المنوال نستطيع أن نناقش المنظور الماركسي للعدالة. فماركس أيضًا يحيل العدالة إلى مرحلة الشيوعية -وهي مرحلة لم تتحقق حتى الآن رغم مضي فترة طويلة تمتد منذ قيام الثورة البلشفية 1917 في روسيا -ولذلك نجد أن دستور الاتحاد السوفيتي يؤكد على أن الاتحاد ما زال يمر في مرحلة الاشتراكية ولما يصل بعد إلى مرحلة الشيوعية، ويرى ماركس بأن الدولة -من حيث هي مؤسسة سياسية- لا تعدو أن تكون أداة للقهر الطبقي. وفي المرحلة الرأسمالية تكون هذه الأداة بيد الرأسماليين لقهر باقي الطبقات، وفي المرحلة الاشتراكية تكون هذه الأداة بيد الاشتراكيين (ونظريا بيد البروليتاريا أي العمال) لقهر باقي الطبقات.

ويؤكد ماركس وكافة شراح كتاباته أن العدل الاجتماعي المطلوب لا يمكن أن يتحقق إلا إذا بلغ المجتمع مرحلة الشيوعية أي مرحلة المجتمع

اللاطبقي ومرحلة اضمحلال وذوبان الدولة من حيث هي سلطة قهرية. وكلنا يعلم أنه ليس هناك مجتمع سياسي يحكمه حزب ماركسي -لينيني قد وصل حتى الآن إلى مرحلة الشيوعية أو مرحلة ذوبان الدولة رغم مرور حوالي سبعين عامًا على ثورة البلاشفة في روسيا. وبنفس المنطق نسأل د. مرّوة: متى تتحقق المرحلة الشيوعية؟ ومتى يكون المجتمع اللاطبقي؟ ومتى تذوب الدولة؟ أو ليس في المنظور الماركسي إحالة للعدالة؟ مع العلم بأن من يتابع أوضاع المجتمعات التي تحكمها الأحزاب الشيوعية الماركسية يلحظ أن الدولة فيها -من حيث هي مؤسسة قهر طبقي كما يعرفها ماركس نفسه- تتكرس كل يوم وتتسع صلاحياتها ونفوذها وحضورها وأن فكرة اضمحلال الدولة وذوبانها -وهي فكرة ماركسية- صارت وهمًا من الأوهام.

أما بالنسبة للطبقية فإن الأخبار والتقارير الصحفية والأبحاث والدراسات، كل ذلك لا يؤكد بأن تلك المجتمعات تتجه فعلًا إلى المجتمع اللاطبقي، بل إن الأحزاب الشيوعية الحاكمة هناك تحولت -في ذاتها- إلى طبقات جديدة لها امتيازاتها وتشوفاتها الاجتماعية الخاصة وصارت العضوية في تلك الأحزاب الحاكمة امتيازًا اجتماعيًا يلحقه كثير من الثمر. يقول ميلوفان جيلاس MILOVAN DJILAS -النائب السابق للرئيس اليوغسلافي السابق تيتو TITO في كتابه الطبقة الجديدة THE NEW CLASS إن الحزب الشيوعي اليوغسلافي -وعندما كان جيلاس في قيادته- كان يسعى لتشكيل المجتمع اللاطبقي، لكن -يقول جيلاس- عندما وصل الحزب إلى السلطة سرعان ما تحول إلى طبقة جديدة لها امتيازاتها وتشوفاتها الاجتماعية الخاصة، وكلنا يعلم ماذا كان مصير جيلاس عندما نشر ذلك الكتاب.

مع الماركسي د. حسين مرّوة في كتابه

3

ويقول د. حسين مرّوة في كتابه بأن قوى الاضطهاد الاجتماعي تستفيد من عقيدة القيامة واليوم الآخر، فحيث يؤمن الناس -كما يقول- بهذه العقيدة نجد بأن هناك تناميًا لهذه القوى وتفشيًا للاضطهاد الاجتماعي، ذلك بأن عملية العدل الاجتماعي -كما يقول- قد أرجئت إلى اليوم الآخر، ولذا يصبح الاضطهاد الاجتماعي ظاهرة متحصلة في تلك المجتمعات (ص 381). ومن المؤسف -فعلًا- أن يزعم د. مرّوة أن منهجه في المعالجة هو المنهج العلمي، ومع ذلك لا يبين لنا كيف استطاعت قوى الاضطهاد الاجتماعي أن توظف عقيدة القيامة واليوم الآخر في تاريخنا لصالحها مما يفقد مناقشته الكثير من المصداقية العلمية، ولم يبين لنا متى وأين حدث ذلك؟ بالطبع لا يعني هذا القول بأن تاريخنا كأمة خلا من الاضطهاد الاجتماعي، فنحن لا نقول ذلك، لكن الذي نقوله ما الدليل العلمي على علاقة كل ذلك بعقيدة القيامة واليوم الآخر؟ هذا ما لم يبينه د. مرّوة.

ومع ذلك نقول: إذا سلمنا -فقط لصالح مناقشة د. مرّوة أن ما أسماه بقوى الاضطهاد تستفيد من عقيدة القيامة واليوم الآخر، فعلى نفس المنوال نسأل: ألم تتحول الأحزاب الشيوعية الحاكمة إلى قوى للاضطهاد الاجتماعي في أقطارها مستفيدة ومتذرعة بفكرة التحول إلى الاشتراكية وما يرافقها من مقتضيات مثل ديكتاتورية البروليتاريا (الطبقة العمالية)؟

يقول ماركس وانجلز في المختارات[1] الآتي:

(إن الخطوة الأولى في ثورة العمال هي تحول البروليتاريا (العمال) إلى طبقة سائدة.. وستستخدم البروليتاريا سيادتها السياسية لأجل انتزاع الرأسمال من البرجوازية شيئًا فشيئًا ومركزة جميع أدوات الإنتاج في أيدي الدولة أي في أيدي البروليتاريا المنظمة في طبقة حاكمة.. ولا يتم ذلك طبعًا في بادئ الأمر إلا بخرق حق التملك وعلاقات الإنتاج البرجوازية بالشدة والعنف) ويعدد بعد ذلك كل من ماركس وانجلز التدابير التي تلي وصول العمال للسلطة فمنها: نزع الملكية العقارية وفرض ضرائب متصاعدة جدًّا وإلغاء نظام الإرث ومركزة جميع وسائل النقل في يد الدولة وغير ذلك من التدابير ونسأل د. مرّوة: أليس ذلك من الاضطهاد الاجتماعي والتعسف السياسي؟ لا يعني هذا بالطبع أننا نقف في الصف المضاد للعمال، لكن ألا يرى أن الصيغة الماركسية تختزن في ذاتها أيضًا نزعة واضحة للاضطهاد الاجتماعي لسائر الطبقات الأخرى غير العمالية؟ وألا يرى معنا أن نزعة الاضطهاد هذه توظف فكرة التحول إلى الاشتراكية لكي تكتسب شرعية تاريخية؟

هذا على صعيد النظرية، أما على صعيد الممارسة فنجد أن تاريخ الأحزاب الشيوعية حافل بالشواهد التي تدلل على أن هذه الأحزاب عندما وصلت للسلطة تحولت في ذاتها إلى قوى جديدة للاضطهاد الاجتماعي الشمولي الجديد. ألم يقتل ستالين في محاكمات 1936-1938 بضعة ملايين من الشعب الروسي وأن القتل هذا شمل حتى رفاقه في الحزب؟ كيف استطاع الشيوعيون الاستيلاء على الحكم في أوروبا الشرقية وبالأخص

(1) انظر (المختارات) لماركس وانجلز، الطبعة العربية، 4 أجزاء دار التقدم موسكو، الجزء الأول، ص 77- 78.

في المجر (هنغاريا) والتشيك وبولندا؟ أليس عبر المجازر والاضطهاد الاجتماعي والسياسي لغيرهم[1]. وكيف كان سلوك الحزب الشيوعي العراقي سنة 1959 في شارع الرشيد في بغداد وشوارع الموصل وعندما كان الحزب يتمتع بحماية الزعيم الركن عبد الكريم قاسم؟ ألم يمارس السحل والقتل والحرق ضد الشعب العراقي شيوخًا ونساء وأطفالًا؟ وما قصة محاكمات الأرصفة التي تولاها حسن الركاع في المدن العراقية في ذلك الوقت؟ يفعلون ذلك وهم بعد لم يحكموا فكيف بهم إذا حكموا؟ أليس هذا من قبيل الاضطهاد الاجتماعي؟ وماذا فعل الحزب الشيوعي السوداني 1971 خلال محاولته الاستيلاء على السلطة هناك عبر انقلاب هاشم العطا؟ وماذا كان يخطط للسودان من حمامات دم[2]. كل تلك الممارسات التي قامت بها الأحزاب الشيوعية كانت تحت غطاء التحول إلى الاشتراكية، وتشتمل على اضطهاد اجتماعي لشعوب كاملة بأسرها.

(1) انظر (المأساة المجرية) لبيتر فراير، ترجمة فتحي سالم شراب، بيروت، 1957.

(2) انظر (الحزب الشيوعي السوداني: نحروه أم انتحر؟) فؤاد مطر، دار النهار، بيروت، 1971.

مع الماركسي د. حسين مرّوة في كتابه

4

يقول د. مرّوة إن معظم التشريعات الإسلامية الاقتصادية مثل تحريم الربا والاحتكار وفرض الزكاة وغيرها كان الغرض منها تخفيف حدة الشقاء المادي عن الفقراء وليس حل مشكلة الفقر، ولا تعني هذه التشريعات -في رأي د. مرّوة- أن الإسلام ضد التمايز الطبقي أو أنه لا يقر التمايز الطبقي. (ص 458). ومرة ثانية نستغرب من د. مرّوة -وهو الذي ما فتئ يؤكد علمية منهجه -أن يكتب هذه العبارة الخطرة في إطلاقيتها دون أن يكلف نفسه عناء التدليل العلمي عليها، ولنا حول ذلك عدة ملاحظات:

أولًا: ليس هناك نظام سياسي معاصر يستطيع أن يزعم أو يدعي أنه حل مشكلة الفقر تمامًا سواء كان هذا النظام رأسماليًا أو اشتراكيًا أو رافعًا لأية راية من رايات العصر، بل إن هناك كتبًا وإحصاءات بحثت في ذلك وأكدت أنه بالرغم من الرفاه القشري الذي يظهر في بعض البلدان إلا أن الفقراء لم يزالوا في العالم يتكاثرون. من هذه الكتب ما كتبه مايكل هارنجتون M. Harrington في كتابه الشهير (أميركا الأخرى The Other America) وجورج جايلدر G. Gilder في كتابه (الثراء والفقر weath and poverty) وبيتر تاونزند. P. Townsend في كتابه (الفقر في المملكة المتحدة Poverty in the u.k) وتؤكد أنه لو أتيح للباحثين في الأقطار التي تحكمها الأحزاب الشيوعية أن يبحثوا في هذا المجال لما قصروا في الإنتاج برغم أننا نعتقد بأهمية ما كتبه ميلوفان دجيلاس اليوغسلافي وسولجنتسين الروسي في

كتبه ذائعة الصيت في هذا المجال. في بداية السبعينيات أعلنت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) أن 13٪ من الأميركان و 3.5٪ من السويديين هم تحت خط الفقر أي بالكاد يحصلون على طعام، ولنا أن نتأمل في هذه الأرقام لندرك مدى خطورة مشكلة الفقر في عالمنا المعاصر، وفي أوساط دولية الكل يجمع على رقيها المادي كأميركا والسويد.

ثانيًا: لقد كان موقف الإسلام -من خلال تشريعاته- إزاء قضية الفقر إيجابيًا للغاية وفي الوقت نفسه واقعيًا في شكل بارز، ولقد انقسم موقف الناس عمومًا من قضية الفقر إلى خمسة مواقف: أولهم موقف المقدسين للفقر وهم طائفة من المتزهدين والمترهبنين الذين يزعمون أن الفقر ليس شرًّا يطلب الخلاص منه، وقد ظهرت مذاهب في الأديان الوثنية والسماوية من يدعو هذه الدعوة. وثانيهم موقف الجبريين الذين يرون أن الفقر من قضاء الله وأنه بلاء وشر يستوجب الصبر عليه. وثالثهم موقف دعاة الإحسان الفردي وهي طائفة من الناس ترى في الفقر شرًّا وبلاء ينبغي أن يعالج من خلال الإحسان الفردي وحث الناس المقتدرين على ذلك. ورابعهم موقف الرأسمالية التي ترى أن الفقر شر من شرور الحياة لكن المسئول عنه هو الفقير نفسه لا الأمة ولا الدولة ولا الأغنياء فكل فرد مسؤول عن نفسه وحر في ماله. وخامسهم موقف الماركسية التي تقول بأن القضاء على الفقر وأنصاف الفقراء لا يمكن أن يتم إلا بالقضاء على طبقة الأغنياء ومصادرة أموالهم وحرمانهم من ثرواتهم وتأليب الطبقات الأخرى عليهم، فماذا كان موقف التشريع الإسلامي من هذه القضية الخطيرة التي هي قضية الفقر؟ وما هي الوسائل التي طرحها الإسلام لمعالجتها؟ هذا ما سنبحثه في الحلقة القادمة بإذن الله.

مع الماركسي د. حسين مرّوة في كتابه

5

ونحن في صدد الرد على رأي د. مرّوة فيما يتعلق بموقف الإسلام من مشكلة الفقر يحسن بنا أن نورد رأي د. يوسف القرضاوي الذي أفرد مؤلفًا من مؤلفاته العديدة للبحث في هذه القضية[1]. يؤكد د. القرضاوي أن الإسلام ينظر للفقر على أنه خطر على عقيدة المسلم وعلى أخلاقه وسلوكه وأنه خطر على الفكر الإنساني والأسرة وعلى المجتمع بأسره واستقراره. والإسلام ينكر موقف المقدسين للفقر وهم جماعة المتزهدين والمترهبنين، وينكر موقف الجبريين الذين يرون أن الفقر من قضاء الله ولذا فهو شر يستوجب الصبر عليه كما تقول الجبرية، ولا يكتفي الإسلام بموقف دعاة الإحسان الفردي، ولا يقر موقف الرأسماليين والماركسيين لما يترتب عليه من فتن اجتماعية هائلة الخطورة.

ويعرض د. القرضاوي وسائل الإسلام في محاربة الفقر وتشديد الحصار عليه وهي وسائل أربع: إتاحة فرص العمل بشكل دائم ووجوب نفقة الأقارب وإخراج الزكاة وكفالة الخزانة الإسلامية بمختلف مواردها للفقير، فالعمل هو السلاح الفعال لمحاربة الفقر والإنسان في مجتمع الإسلام مطالب أن يعمل ومهمة الإنسان في الأرض حسب التصور الإسلامي هي عمارة الأرض ولا يتم ذلك إلا بالعمل، ولذلك فقد حث رسول الله ﷺ على التجارة والزراعة

(1) د. يوسف القرضاوي (مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام) دار العربية -بيروت- 1966.

والغرس والصناعة والحرفة والضرب في الأرض، فقد روى البخاري: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء» و«ما من مسلم يزرع زرعًا أو يغرس غرسًا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»، و«ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده». ولذلك نجد أن أكابر علمائنا الذين خلدتهم مؤلفاتهم العلمية والأدبية نُسبوا إلى حرف وصناعات كانوا يتعيشون منها ومازلنا نقرأ أسماء: البزاز والقفال والزجّاج والخراز والجصاص والخياط.. إلخ. ولكن ما ذنب العاجزين عن العمل (الأرامل والصبيان والشيوخ والمرضى والمقعدين) وغيرهم من الفئات؟ هل يتركون للفقر يعبث بهم ويهينهم؟ لقد بحث علماؤنا في هذا ومنهم أبو حنيفة وأحمد. فعند أبي حنيفة أن النفقة واجبة على كل ذي رحم محرم لذي رحمه، فإن كان من الأولاد وأولادهم أو الآباء والأجداد وجبت نفقتهم مع اتحاد الدين واختلافه أي ولو كانوا كفارًا[1] وقد وضع العلماء الأعلام شروط وجوب النفقة على القريب أحدها: فقر من تجب له النفقة، وثانيها: أن يكون للمنفق فضل مال ينفق عليهم منه زائد عن نفقة نفسه وزوجته. وتشمل النفقة: الغذاء والماء والكسوة والمسكن والخادم والتزويج ونفقة الزوجة والعيال[2]، ووجوب النفقة على القريب الفقير في الفقه الإسلامي حق شرعي من الحقوق الشرعية، ولهذا كان من حق كل فقير مسلم أن يرفع دعوى النفقة على الأغنياء من أقاربه ومعه الشرع الإسلامي والقضاء الإسلامي، وفي الحلقة القادمة بإذن الله نتناول الوسيلة الثالثة التي هي الزكاة والوسيلة الرابعة التي هي كفالة الخزانة الإسلامية بمختلف مواردها للفقير، ونكون بذلك قد استكملنا عرض موقف الإسلام من مشكلة الفقر.

---

(1) نفسه، ص 68.

(2) انظر ابن قدامة [الكافي] جـ 2 ص 1002.

مع الماركسي د. حسين مرّوة في كتابه
6

يقول د. حسين مرّوة في كتابه[1] إن معظم تشريعات الإسلام الاقتصادية مثل تحريم الربا والاحتكار وفرض الزكاة وغيرها كان الغرض منها فقط تخفيف حدة الشقاء المادي عن الفقراء وليس حل مشكلة الفقر، ونحن نختلف مع د. مرّوة في رأيه هذا ونعتقد أن الإسلام كان من وراء هذه التشريعات يبتغي حل مشكلة الفقر وليس فقط تخفيف حدة الشقاء المادي عن الفقراء.

ولقد بدأنا الأسبوع الماضي نشرح رأي مجتهد من مجتهدينا في هذه القضية بالذات ألا وهو الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي كما تبدّى في كتابه الموسوم: (مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام) دار العربية، بيروت، 1966، والكتاب عبارة عن شرح وافٍ لموقف الإسلام من مشكلة الفقر مقارنًا بموقف بعض المذاهب الدينية والسياسية، وكذلك في الكتاب تحديد لوسائل الإسلام في مكافحة ومحاربة الفقر. ويحدد أستاذنا القرضاوي تلك الوسائل بأربعة كنا في الأسبوع الماضي قد عرضنا لاثنتين منها، وفي هذا الأسبوع نعرض -بإذن الله- للوسيلتين الأخيرتين ألا وهما: الزكاة وكفالة الخزانة الإسلامية للفقير.

لقد جعل القرآن الزكاة -كما يقول د. القرضاوي- مع التوبة من الشرك

(1) انظر (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) دار الفارابي -بيروت- 1979.

وإقامة الصلاة عنوان في دين الإسلام والانتماء إلى المجتمع الإسلامي. قال تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 11]. فالدخول في جماعة المسلمين مشروط بالتوبة عن الشرك وإقامة الصلاة التي هي الرابطة الدينية بين المسلمين وإيتاء الزكاة هي الرابطة المالية بينهم. والزكاة ليست موردا هينًا أو ضئيلًا إنها العُشْر أو نصف العُشْر من الحاصلات الزراعية من الحبوب والثمار والفواكه والخضراوات على أرجح الأقوال. ويقاس على الأرض الزراعية من عصرنا العمارات والمصانع ونحوها من رؤوس الأموال غير المتداولة التي تدر دخلًا. والزكاة أيضًا ربع عُشْر النقود والثروة التجارية للأمة أي 2.5٪ من نقود أو تجارة كل مسلم مالك للنصاب الشرعي، والإسلام شرع سل السيوف في وجوه الذين يمتنعون عن أداء الزكاة، والزكاة في الإسلام ليست إحسانًا فرديًا اختياريًا ولكنه حق ثابت مقرر في الكتاب والسنة على أنه فريضة من الله شأنه شأن الصلاة وغيرها من الفرائض. والزكاة تنظيم اجتماعي يجب أن تشرف عليه الدولة ويتولاه جهاز إداري منظم ومن امتنع عن أداء الزكاة أخذت منه قهرًا كما يقول شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر في (فتح الباري) جـ 3 ص 231. ولقد حدد القرآن مصارف الزكاة وعلى رأس ذلك الفقراء والمساكين ودار بين الفقهاء حوار دقيق لتحديد معنى الفقير والمسكين والراجح -كما يقول د. القرضاوي- أن الفقير هو اسم للمحتاج الذي لا يسأل الناس، والمسكين هو الذي يسأل ويطوف عليهم. كما دار حوار بين الفقهاء حول: كم يُعطى الفقير والمسكين من الزكاة؟ وانقسم الفقهاء إلى مذهبين: إعطاء الفقير كفاية العمر وإعطاء الفقير كفاية سنة، وأن الزواج وكتب العلم من الكفاية[1] هكذا نجد لو أن الزكاة تُجبى

---

(1) انظر د. يوسف القرضاوي (مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام) ص 74- 120.

كما شرع الإسلام وتوزع على المصارف التي حددها القرآن لعولجت مشكلة الفقر من الأساس وليس فقط خففت ضغوط الشقاء المادي على الفقراء كما يقول د. مرّوة.

وإذا لم تكف أموال الزكاة لسد حاجة الفقراء والمسكين كان على ولي الأمر الاستعانة بموارد الخزانة الإسلامية المتنوعة، وإذا ضاقت تلك الموارد فإن على أولي الأمر في الدولة الإسلامية أن يفرضوا في أموال الأغنياء من التكاليف المادية -عدا حق الزكاة- ما يكفي لمعونة الفقراء وإغنائهم ويفي بحاجاتهم الأصلية.

د. مرّوة وإفراغ الفتوحات الإسلامية من مضامينها الإنسانية والتبشيرية

7

ويقول د. مرّوة إن وراء حركة الفتح الإسلامي دوافع اجتماعية واقتصادية ومادية أكثر منها دينية، وحتى التسامح الديني الذي اتبعه الفاتحون مع المسيحيين كانت له قاعدته المادية وهي التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في الإسلام كيلا تقل موارد ضريبة الجزية التي فرضت على غير المسلمين (ص 449).

ونقول إن هذا الرأي في الفتوحات الإسلامية ليس من بنات أفكار د. مرّوة بالقطع لأن معظم المستشرقين الحاقدين على الإسلام والمسلمين والعرب أمثال كايتاني Caetani وفلهاوزن welhausen وفلوتن vioten ونولدكه Noldeke ولامانز Lammens وديخويه de Goeje ورينان Ranan وجولدزيهر Goldziher وفون كريمر von kremer وغيرهم كثيرون قد أفصحوا عن مثل هذا الرأي وأفاضوا في الشرح في كتبهم العديدة التي يرضع منها الماركسيون العرب ألبان معارفهم الضحلة عن الإسلام.

صحيح أنه في العهد الأموي شابت الفتوحات بعض الأخطاء الخطيرة في دلالاتها نظرًا للتحالف المصلحي بين أطراف الحكم الأموي وبعض الدهاقين الذين يشرفون على جمع ضريبة الخراج، وصحيح أيضًا أن بعض أطراف الحكم الأموي كان يفضل جمع «الجزية» على إسلام النصارى أو

اليهود، لكن صحيح أيضًا أن ذلك كان من شأنه تحريك التمرد الشعبي الإسلامي عبر ثورات المطرف بن المغيرة وعبد الرحمن بن الأشعث والحارث بن سريج[1]. كان المطرف بن المغيرة يقول للناس: (أدعوكم إلى أن نقاتل هؤلاء الظلمة على إحداثهم وندعوهم إلى كتاب الله وسنة نبيه ويكون الأمر شورى بين المسلمين).

وكان الحارث بن سريج ينادي بالعدالة الاجتماعية ورفع الضرائب عن المسلمين الجدد.

وأريقت في هذه الانتفاضات دماء وأزهقت أرواح وهي -في رأينا والله أعلم- حركات تصحيحية تاريخية الحجم والمضمون، ولم يكن من الجائز للدكتور مرّوة ولا لغيره من الماركسيين تجاهل هذه النزعة الإسلامية الصميمية في تلك الحركات وتجييرها لصالح التحليل المادي للتاريخ الإسلامي عبر إلباسها اللَّبُوس الطبقي والاجتماعي، ثم إن الماركسيين العرب ما فتئوا يتحدثون عن موضوع الجزية وكأنها -أي الجزية- مورد رئيسي للدولة الإسلامية، بينما يعلم د. مرّوة -وكما يشير في كتابه ص -416 أن الجزية غير ذلك إذ كانت تدفع نقدًا أو عينيًا كالثياب مثلًا، وكان الحد الأعلى للجزية النقدية دينارًا واحدًا أو 13 درهمًا عن الشخص الواحد سنويًا ثم صار هذا المقدار الحد الأدنى فيؤخذ ديناران أو 24 درهمًا وأحيانًا أربعة دنانير عن الغني سنويًا، بينما فريضة الزكاة وهي التي تجب على المسلم البالغ العاقل المالك للنصاب أكبر بكثير من حيث مقدارها ومن حيث شمولها، فالذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب كلها تجب زكاتها، فزكاة الذهب في كل 20 دينارًا من الذهب نصف دينار. وفي البقر كل ثلاثين بقرة تُزكى ببقرة

---

(1) اقرأ عن هذه الحركات في تاريخ الطبري جـ 8 و9 وابن الأثير (الكامل في التاريخ) ج 4.

حولية. وكل أربعين شاة تُزكى بشاة وغير ذلك من التفاصيل التي تثبت أن الزكاة الواجبة على المسلم تصل إلى أضعاف مضاعفة لما هو مفروض على الذمي عبر الجزية، وبذا تسقط الحجة القائلة أن الجزية -كضريبة- تشكل كل هذه الأهمية التي يحاول الكتاب الماركسيون خلعها عليها.

لا يجوز للماركسيين العرب ولا لسدنتهم من المستشرقين الحاقدين على الأمة العربية والإسلامية إفراغ الفتوحات الإسلامية من مضامينها الإنسانية والتبشيرية عبر تضخيم الأخطاء التي ارتكبت في الحقبة الأموية.

مالك سيف في كتابيه

2

وأنا أقرأ لمالك سيف برزت عدة ملاحظات. من هذه الملاحظات الدور الرئيسي الذي لعبه اليهود في تأسيس الأحزاب الشيوعية عمومًا في الوطن العربي وخصوصًا العراق. لقد انتشر مبعوثو الكومنترن (منظمة الأحزاب الشيوعية العالمية COMINTERN) في العشرينيات في المنطقة ومعظمهم من اليهود لاختيار عناصر لديها قابليات للتدريب السياسي لقيادة أحزاب شيوعية عربية. من هؤلاء المبعوثين حاييم أورباخ السكرتير العام للحزب الشيوعي في فلسطين، واليهودي الثري المقيم في الإسكندرية جوزيف روزنثال والذي كان يقود المجموعة الشيوعية في مصر بالتعاون مع اليهودي الآخر المقيم في الزمالك وصاحب مكتبة ثري اسمه هنري كورييل والذي تتلمذ على يديه عبد الخالق محجوب السكرتير العام للحزب الشيوعي السوداني عندما كان طالبًا جامعيًا في القاهرة في الأربعينيات. أما مراسل الكومنترن في مدينة المحمرة فقد كان الطبيب اليهودي توما نياتز الذي جند عناصر إيرانية وعراقية 1927 للانضمام للحركة الشيوعية العالمية، وأرسل توصيات لجامعة (كادحي الشرق) لقبولهم فيها لتخريجهم وتدريبهم وتدريسهم فنون الدعاية السياسية والتحليل. هذا الدور الرئيسي الذي لعبه اليهود في تأسيس الأحزاب الشيوعية وزرع ورعاية الثقافة الماركسية الملحدة في الأرض العربية فعلاً[1] ملفت للنظر ويستحق الدراسة المطولة

(1) انظر (تجربتي في الحزب الشيوعي) دار الوقائع، بيروت، 1974، وكذلك (للتاريخ لسان) دار الحرية، بغداد 1983.

في إطار سياسي يشمل المنطقة ككل، وما كانت تقدم عليه من أحداث جسام ليس هنا المكان ولا الزمان المناسبين للخوض فيها.

على مستوى القطر العراقي لفت نظري -وأنا أقرأ تجربة مالك سيف في الحزب الشيوعي- كثافة اليهود في مستويات متعددة من قيادة الحزب وإليك بعض الأسماء البارزة منهم: إبراهيم شاؤول مسؤول اللجنة الحزبية في جانب الرصافة من بغداد، وإبراهيم ناجي شميل أحد اليهود الشيوعيين الموسرين وكان شريكًا ليهودي شيوعي موسر آخر هو يعقوب إسحق في مذخر (جوري) للأدوية في بغداد، وحسقيل صديق مرشح اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي، وداود الصائغ (المحامي) عضو اللجنة المركزية للحزب في الأربعينيات، وساسون شلومو دلال الذي نصب نفسه 1949 سكرتيرًا للجنة المركزية في الحزب، ويعقوب كوهين أحد اليهود البارزين في الحزب منذ 1938، ويوسف هارون زلخة أحد قادة الحزب الشيوعي العراقي وكان كثير الخلاف مع فهد، ويهودا أفرايم ساسون موشي مشعل المعروفة بسعاد خيري (زوجة زكي خيري) وصاحبة كتاب: (من تاريخ الحركة الثورية المعاصرة في العراق -1920 1958). هذا التركيز لليهود في قيادة الحزب في سنواته الأولى ألا يثير تساؤلات كبيرة حول ارتباطه باليهودية والصهيونية؟ ولو درسنا فترات التأسيس للأحزاب الشيوعية في كل من مصر والمغرب والجزائر وتونس ولبنان وغيرها من الأقطار العربية لوجدنا نفس الظاهرة تتكرر. أفلا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل حول مدى انتماء هذه الأحزاب للجماهير العربية والإسلامية التي لطالما زعمت أنها تتحدث باسمها وتدافع عن مصالحها؟

مالك سيف في كتابيه

3

ومن الأمور الخطيرة التي يكشفها مالك سيف -وهو يعرض تجربته كقيادي في الحزب الشيوعي العراقي -تبعية الحزب تاريخيًا وموقفيًا للاتحاد السوفياتي. فمصلحة الاتحاد السوفياتي -كقوة دولية- كانت هي البوصلة السياسية التي توجه الحزب، وفي كثير من الأحيان لم تكن هذه المصلحة تلتقي ومصالح الشعب العراقي في أبعادها القطرية والقومية.

ويضرب مالك سيف مثلًا على ذلك وهو موقف الحزب الشيوعي العراقي من القضية الفلسطينية. لقد كان موقف الاتحاد السوفياتي منذ عام 1947 إزاء القضية الفلسطينية مؤيدًا «لحق» اليهود في وطن قومي في فلسطين، ولذا فقد أيد الاتحاد السوفياتي قرار الأمم المتحدة في مشروع تقسيم فلسطين، وكلنا يعلم كم كانت جماهير العرب والمسلمين مستاءة من قرار التقسيم وذلك لأنه ألبس المطامع الصهيونية في فلسطين لُبُوس الشرعية الدولية، وقد سارت -يومها- المظاهرات في كل عواصم العرب تشجب قرار التقسيم، وخرجت الحركة الإسلامية لرص صفوف المقاومة المسلحة للصهاينة في القدس وصور باهر وغزة والخليل وكان لها شهداء في فلسطين في تلك الفترة المبكرة. خلال تلك الملابسات يخرج الحزب الشيوعي العراقي إلى شارع الرشيد في بغداد ليهتف مؤيدًا لقرار التقسيم

و«حق» اليهود في وطن[1] قومي في فلسطين انسياقًا مع تبعية الحزب التاريخية والموقفية للاتحاد السوفياتي. لقد أصدر الحزب الشيوعي العراقي عدة كراسات يؤصل فيها نظريات موقفه هذا من القضية الفلسطينية ولا شك بأنه موقف يتصادم مع الاتجاه العام للجماهير العربية والإسلامية التي لطالما زعمت الأحزاب الشيوعية أنها تتحدث باسمها.

وفي الوقت الذي كان الناس فيه يجمعون التبرعات لصالح المجاهدين في فلسطين -1940 1945؛ كان الحزب الشيوعي العراقي يجمع التبرعات من أعضائه ومؤازريه من أبناء الأقليات اليهودية والآثورية لدعم المجهود الحربي للاتحاد السوفياتي الذي كان في حالة حرب مع ألمانيا الهتلرية وينظر لأي تحرك مسلح ضد اليهود في فلسطين على أنه ضرب من ضروب الأعمال الصبيانية التي تعكر وحدة الطبقة العاملة في المنطقة. مثال آخر يضربه مالك سيف على تبعية الحزب المغالية للاتحاد السوفياتي هو شجبه لثورة رشيد عالي 1941 واتهام رشيد عالي بالنازية والهتلرية وعرقلة مجهودات الحلفاء (الولايات المتحدة، انجلترا، الاتحاد السوفياتي) باعتبار العراق -آنذاك- منطقة نفوذ بريطاني في المنطقة. لقد وجه الحزب -آنذاك- وعبر صحيفته (القاعدة) كما يقول مالك سيف رسالة للوصي على العرش الأمير عبد الإله يؤيده فيها ويؤيد القوات البريطانية في الحبانية التي تحركت لقمع ثورة رشيد عالي، ومن الأمثلة التي يضربها مالك سيف أيضًا على تبعية الحزب للاتحاد السوفياتي موقفه من قضايا العمال وتحركاتهم المطلبية في تلك الفترة. لقد كان عمال العراق -آنذاك- -1941 1945 يعانون من أوضاع مهنية صعبة، وكانوا كلما رصوا صفوفهم

(1) انظر: مالك سيف (تجربتي في الحزب الشيوعي) دار الوقائع، 1974. بيروت. مالك سيف (للتاريخ لسان) دار الحرية، 1983، بغداد.

للتقدم بمطالبهم أو التهديد -مجرد التهديد- بالامتناع عن العمل أجهض مساعيهم الحزب الشيوعي العراقي بدعوى أن ذلك من شأنه أن يربك بريطانيا حليفة الاتحاد السوفياتي في حربه مع هتلر، ومن هنا -يقول مالك سيف- إن الذي تتبع موقف الحزب المذكور من قضايا العمال ومطالبهم في تلك الفترة يجد أنها مواقف ليست بالضرورة إيجابية.

مالك سيف في كتابيه

4

كل الأحزاب الشيوعية دون استثناء تزعم أنها تمثل الطبقة العاملة، كما تزعم أن هذه الطبقة الاجتماعية -ولو لم تكن موجودة أصلًا كطبقة في كثير من المجتمعات -ملتفة حولها وتؤيدها. والحزب الشيوعي العراقي- بما أنه حزب شيوعي- يزعم ذات الزعم. فهل كان ذلك الحزب يمثل فعلًا الطبقة العاملة في العراق يوم نشأ عام 1934؟ يعالج مالك سيف -الأمين العام السابق للحزب- هذه المسألة ينظر ثاقب لا ينبغي أن يغيب عمن يتابع الأحزاب الشيوعية وأداءها السياسي[1]،[2].

يقول مالك سيف في كتابه (للتاريخ لسان) ص 64 التالي:

«الذين حضروا اجتماع التأسيس وعددهم سنة عشر شخصًا يمثلون شرائح اجتماعية غير بروليتارية (غير عمالية) إذ كان سبعة منهم محامين وخمسية معلمين ومدرسين وثلاثة كتاب في دوائر حكومية وحرفي واحد ومستخدم واحد»، وفي صفحات -295 297 يذكر أسماء المؤسسين الستة عشر ومحل وتاريخ الولادة والمهنة والتحصيل الدراسي، ويخرج القارئ للأسماء والمهن والتحصيل والدراسة بخلاصة أن هذا الحزب هو حزب مثقفين وليس حزب طبقة عاملة كما يزعم، واستمرت هذه السمة تطبع هذا

(1) انظر: مالك سيف (تجربتي في الحزب الشيوعي) دار الوقائع، 1974، بيروت.
(2) انظر: مالك سيف (للتاريخ لسان دار الحرية، 1983، بغداد.

الحزب حتى يومنا الحالي مرورا بمؤتمرات الحزب لسنة 1944 و1945. يقول مالك سيف في كتابه (تجربتي في الحزب الشيوعي) ص 90:

«كان عدد الذين حضروا (الكونغرس) 1944 لم يتجاوز الخمسة عشر مندوبًا وزاد عددهم في جلسات (الكونكرس) 1945 إلى حوالي العشرين وفي كلا المؤتمرين كان عدد المعلمين والمدرسين يشكل النصف أو أكثر» أما المكتب السياسي للحزب الذي يزعم أنه يمثل الطبقة العاملة وينطق باسمها ويجسد طموحاتها الاجتماعية فليس فيه إلا عامل (بروليتاري) واحد وهو (عبد تمر) ولم يعين في المكتب السياسي عضوا إلا بعد إلحاحه في مؤتمر التنظيم 1945 حسب رواية مالك سيف (انظر تجربتي في الحزب الشيوعي ص 96).

لقد وقعت معظم الأحزاب الشيوعية في حظيرة المثقفين (الانتلجنسيا) ومنها الحزب الشيوعي العراقي لأنها تهتم -خاصة في مراحل التأسيس بالدعاية قبل التنظيم والتنفيذ، وهذا يستلزم النشرات والمجلات والكتب والمحاضرات والحلقات النقاشية ومعظم الذين يتعاملون مع هذه المواد الإعلامية -وبطبيعة الحال- هم من المثقفين والمتعلمين وقليل ما هم في أوساط العمال. من جانب آخر نجد أن المنهج الذي تبشر به هذه الأحزاب الشيوعية وهو الماركسية -اللينينية هو منهج غريب عن شعوبنا: غريب في رؤيته للكون والإنسان والحياة وغريب حتى في مصطلحاته وألفاظه وليس له جذور تاريخية أو نفسية أو عقلية في ثقافة ومزاج العقل العام لدى الإنسان العادي، ولذا نجد أن الذي تستقطبهم تلك الأحزاب هم من فئة المنجذبين فكريًا فقط وغير القادرين على الفعل الحركي ويظل تعاملهم مع الشيوعية منحصرًا في إطار الفكر والدعاية لها لا أكثر ولا أقل، وسرعان ما يخبو هذا الحماس لاصطدامه بصخرة القاع الاجتماعي المتحزمة بالإسلام وما يبثه

يوميًا -وعلى مدار التاريخ- فيها. ولو كان الحزب الشيوعي العراقي يمثل بالفعل الطبقة العاملة في العراق لظل وجوده السياسي قويًا ومباشرًا ومعلنًا لأن وجود العمال في العراق قوي ومباشر ومعلن، فما بال قيادات الحزب شريدة طريدة في أقطار أوروبا الشرقية وسويسرا؟ وأين الطبقة العاملة التي يزعم الحزب أنه يمثلها من محنة انحساره؟ لأسباب كثيرة ومتعددة ستظل الأحزاب الشيوعية العربية عبارة عن مخيمات فكرية تعرض فيها بضاعات غريبة عجيبة لا أكثر ولا أقل.

مالك سيف في كتابيه

5

منذ الأربعينيات كلفت منظمة الأحزاب الشيوعية العالمية المسماة بـ (الكومنترن COMINTERN) يوسف سلمان يوسف (الملقب حركيًا بفهد) بتأسيس أحزاب شيوعية في الكويت وإمارات الخليج. هذه من المعلومات الهامة التي يكشفها مالك سيف في كتابه (تجربتي في الحزب الشيوعي ص 35). وأما خالد بكداش أمين الحزب الشيوعي السوري فقد كان مكلفًا بالإشراف على الأنشطة الشيوعية في سوريا ولبنان والأردن ومصر والاثنان يوسف سلمان وخالد بكداش كانا يتلقيان تعليمات الكومنترن عبر رئيسهما المباشر حاييم أوراباخ أمين الحزب الشيوعي في فلسطين وأورباخ يهودي عرضنا لدوره الهام في الحركة الشيوعية العربية في أعداد سابقة من مجلتنا الغراء «المجتمع». ولكن نظرًا للخلافات الشخصية العميقة بين يوسف سلمان وخالد بكداش -تعود لأيام الدراسة في موسكو ولتباين الخلفية الاجتماعية والعرقية بينهما؛ نظرًا لذلك تلكأ نشاطهما كثيرًا في تلك المناطق[1].

من الانتقادات التي كان يوجهها بكداش للحزب الشيوعي العراقي وجود يوسف سلمان يوسف المسيحي على رأس الحزب الذي ينشط في بلد إسلامي كالعراق. كان بكداش يقول دائمًا في مجالسه إن الحزب

---

(1) انظر: مالك سيف (تجربتي في الحزب الشيوعي) دار الوقائع، 1974، بيروت.

الشيوعي[1] العراقي فقد الكثير دعائيًا نظرًا لزعامة يوسف سلمان يوسف (المسيحي) مع تسليم بكداش بكفاءة يوسف سلمان التنظيمية، وكان بكداش في كل خطواته حريصًا على تأكيد ضرورة مراعاة «الزاوية الدينية» على حد تعبيره وعدم الاصطدام بها نظرًا لخطورة ذلك الاصطدام -إن حدث- على مستقبل النشاط الشيوعي في المنطقة، ولذا لم نجد بكداش حريصًا على حث الحزب الشيوعي السوري على ترجمة المؤلفات الماركسية - اللينينية؛ ذلك لأن تلك المؤلفات تطفح بالإلحاد وتبشر به. ومن انتقادات بكداش للحزب الشيوعي العراقي هو السماح بانضمام يهود العراق بهذا العدد الضخم إليه وأن هذا التركيز لأبناء الأقليات الدينية (يهود - مسيحيون وغيره) قد أثر سلبيًا على جماهيرية الحزب وتفاعله مع العوام وهم في الأغلب مسلمون. في مقابل ذلك نجد أن (فهد) كثير الانتقاد لبكداش الأفندي غير البروليتاري المتخوف من حسم «الزاوية الدينية» وتجاوزها فكريًا ومفاهيميًا وحركيًا. لم يكن يوسف سلمان يوسف يجد غضاضة من عضوية اليهود المكثفة في الحزب الشيوعي العراقي ذلك أنه صرح أكثر من مرة أن الحزب لا يجب أن يحكمه الواقع الديني أو الاجتماعي أو يتحكم في مسيرته. يحكي مالك سيف في كتابه (تجربتي في الحزب الشيوعي ص 48) حادثة موحية وهي أن العضو القيادي في الحزب حسين الشبيبي كانت تربطه علاقة عاطفية بعضوة في الحزب وهي خديجة عبد الرزاق وعندما طلب (فهد) من حسين أن يتزوج خديجة لكثرة اللغط حولهما قال الشبيبي إن واقعه المذهبي لا يساعد على الزواج بهذه البنت (وكان يعني بذلك أنه شيعي وهي سنية) فرد عليه (فهد) بغضب شديد: (نحن لا نؤمن بالدين فكيف تؤمن بفرعه وهو المذهب؟).

---

(1) انظر: مالك سيف (للتأريخ لسان) دار الحرية، 1983، بغداد.

يقول مالك سيف في كتابه (للتاريخ لسان ص 33) إنه لاحظ سنة 1935 وخلال وجوده في دار المعلمين الابتدائية في بغداد بعض الطلبة القادمين من الناصرية (حيث يقيم يوسف سلمان يوسف -فهد) يحيون حفلات سمر في ليالي الجمعة على مسرح دار المعلمين وكانت الحفلات شيقة ومسلية- حسب تعبير مالك سيف- إلا أن الأمر الملفت للنظر كانت فقرة الشعر الشعبي الذي كان ينظمه الطالب مصطفى موسى وفيه دعوة صريحة للإلحاد والكفر بالله. يقول مالك يوسف إنه بعد سنوات وخلال وجوده في الحزب عرف أن يوسف سلمان يوسف- فهد كان يقوم في الناصرية بتنظيم هؤلاء الطلبة وإشاعة الإلحاد بينهم لكي يتقبلوا فيما بعد النظرية الماركسية والانضمام للحزب الشيوعي. لقد كان فهد يعتقد أن الإلحاد هو مفتاح مناسب للتبشير بالشيوعية وهنا -ويبدو مكمن الفشل الذريع الذي مني به الحزب في العراق. لقد حاول الحزب الشيوعي السوداني أيام أمينه السابق عبد الخالق محجوب معالجة هذا المأزق (أي موضوع التعارض المباشر بين الشيوعية والدين) وقد نعرض في أعداد لاحقة تجربة الشيوعيين السودانيين في هذا الخصوص وإن لم تكن تجربتهم قد نجحت لكن العلم بالشيء خير من الجهل به.

كيف يفهم الشيوعيون الإسلام؟

1

لقد طرحنا خلال صفحة (في السياسة الشرعية) وهي صفحة كانت تنشر في مجلتنا الغراء «المجتمع» موقفنا كمسلمين من الماركسية من حيث هي نظرية شمولية، فقد استعرضنا المقولات الماركسية الرئيسية مثل نظرية التفسير المادي للتاريخ والخماسية التاريخية وتحليل ومناقشة وفكرة ذوبان الدولة وفائض القيمة وسلطة العمال (البروليتاريا) وغير ذلك من المفاهيم التي طرحها ماركس في كتاباته، وحاولنا خلال صفحة (في السياسة الشرعية) والتي نشرتها فيما بعد دار الدعوة مشكورة في صورة كتاب العام الفائت؛ أقول حاولنا خلال تلك الصفحة تأصيل موقفنا نظريًا من تلك المقولات والمفاهيم التي طرحها ماركس محاولين ما وسعنا الجهد الالتزام الصارم بالتصور الفكري والعقائدي الإسلامي كما يبرز أساسًا وسياجًا من خلال القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

وإذا كان من اللازم تحديد موقفنا من الماركسية والشيوعية وكافة المؤسسات السياسية والإعلامية التي تمثلها من تنظيمات وجرائد ومجلات ونشريات، فهذا يستلزم أيضًا فهم موقف الشيوعيين والماركسيين للدين الإسلامي والتاريخ الإسلامي على ضوء موقف ماركس نفسه من الأديان عمومًا التي توسع في ربطها بالوضع الاقتصادي للمجتمع البشري، فالدين جزء من البناء الفوقي الذي هو صدى للبناء التحتي أي علاقات الإنتاج في مجتمع ما كما يقول ماركس، وليس مهمتنا في هذه الصفحة إعادة شرح

ما سبق أن شرحناه في مقالات سابقة، ولكن يهمنا أن نطرح نموذجًا من النماذج التي تعكس صورة الفهم التي يتبناها الشيوعيون للإسلام.

النموذج الذي نود أن نطرح ونناقش هو كتابات بندلي صليبا جوزي وهو ماركسي شيوعي من مواليد مدينة القدس. هاجر من فلسطين ربما خلال العشرينيات واستقر به المقام في مدينة باكو في جنوب روسيا. يعتبر بندلي صليبا جوزي في الأوساط الماركسية العربية رائدًا من الرواد نظرًا لسبقه في الشيوعية وقدمه فيها، ولذا فكتاباته حول الإسلام وتاريخه تلقى رواجًا في تلك الأوساط، بل إن التنظيمات الماركسية الشيوعية في كثير من الأقطار العربية تلح على عناصرها بضرورة قراءة كتاباته واستيعابها ونشرها في دوائر القراء. يكفي أن يقول عنه د. حسين مروة وهو من أعمدة الفكر الماركسي في لبنان: (أما القول عن بندلي جوزي إنه الرائد في حقل الدراسات التراثية العربية الإسلامية فذلك أصبح من مألوف القول عندنا، بل يكاد يكون من بدهياته).

لقد تيسر لي قراءة بعض ما كتب بندلي صليبا جوزي ومن ذلك كتابه المرسوم: (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام) الكتاب يقع في 237 صفحة من الحجم المتوسط تتصدرها مقدمة بقلم د. حسين مرّوة، ويلي ذلك الفصول الخمسة للكتاب يتناول فيها المؤلف المواضيع التالية: أسس الإسلام الاقتصادية، والإمبراطورية العربية والأمم المغلوبة، وحركة بابك وتعاليمه الاشتراكية، والحركة الإسماعيلية، وحركة القرامطة. والكتاب من إصدارات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين (الأمانة العامة) وهو ضمن سلسلة من الكتب صدرت تحت عنوان إحياء التراث الثقافي الفلسطيني، ورغم حماسنا لإحياء التراث الثقافي الفلسطيني الذي هو جزء من تراث هذه الأمة جميعها إلا أن هذا الكتاب بالذات يستحق منا

وقفة لنستجلي ما فيه من مضامين خطيرة ستعيق عملية الإحياء المذكورة أو على الأقل ستصبغها بصبغة غريبة عن توجه جماهير الشعب الفلسطيني ألا وهو التوجه العربي الإسلامي. ونكمل بإذن الله في الحلقة القادمة.

كيف يفهم الشيوعيون الإسلام؟

2

نستكمل عرضنا ومناقشتنا لكتاب بندلي صليبا جوزي (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام) ففي الفصل الأول من الكتاب وتحت عنوان: أسس الإسلام الاقتصادية ينطلق بندلي جوزي من مقولتين خطيرتين: الأولى أن ظهور الإسلام وكل ما رافقه من أحداث وتحولات وتطورات وفتوح وغزوات كان كل ذلك لأسباب اقتصادية واجتماعية محضة لا علاقة لها بالوحي أو بعثة جديدة أو ظهور نبي جديد أو دين جديد، والمقولة الثانية أن القرآن الكريم -والذي نؤمن به نحن المسلمين على أنه كلام الله سبحانه وتعالى- يعتبره بندلي جوزي على أنه من وضع محمد ﷺ، فبعد أن يستشهد بعبارات لعدد من المستشرقين أمثال كايتاني وديخويه يؤكد بأن ظهور الإسلام وحركة الفتح الإسلامي لم تكن إلا للخروج من الأزمة الاقتصادية التي يعيشها العرب من جراء الجفاف والفقر والضيق ويضيف بندلي جوزي في ص 18 كلامًا خطيرًا في حق المصطفى ﷺ إذ يقول: (إن صاحب الدين الإسلامي استعمل الدين كغيره من أصحاب الأديان الكبيرة قبله وبعده واسطة للوصول إلى أغراض لا علاقة لها بالدين أصلًا).

ويعتقد بندلي جوزي الماركسي الشيوعي المعروف أن ما ورد في القرآن الكريم من آيات حول الربا والمرابين ليس أكثر من حملة سياسية شنها «المصلح العربي» كما يصف الرسول ﷺ ضد من رفضوا الإسلام. وعندما

يريد بندلي جوزي أن يستشهد بآي القرآن يذكر محمدًا ﷺ ويقول: قال صاحب الكتاب المذكور (يقصد القرآن الكريم انظر ص -25 27 كمثال).
وفي ص 38 يورد بندلي جوزي بعض الآيات التي فيها ترغيب وترهيب فيعلق عليها قائلًا: (هذه كانت لغة النبي في ذلك الوقت وهذا كان كل ما في وسعه أن يعد به المؤمنين ويتوعد به الكافرين وما الكافرون في نظره إلا الذين لم يلبوا دعوته وينزلوا عند حكمه في حل المسائل الاجتماعية والدينية. هذه اللغة لم يستحسنها بعد عصرين الإسماعيليون وإخوانهم القرامطة شيوعيو الإسلام بل ضحكوا منها وانتقدوها أمرّ الانتقاد، ثم نحن نخالها اليوم بسيطة ساذجة لا تؤثر على أحد منا). انتهى.

لقد استعرضنا على هذه الصفحة بعض كتابات د. حسين مرّوة أحد أعمدة الفكر الماركسي الشيوعي في لبنان وبعض كتابات د. محمد عابد الجابري ود. عبد الله العروي من ماركسي المغرب ويوسف سلمان يوسف السكرتير السابق للحزب الشيوعي العراقي، وها نحن نعرض لكتابات بندلي صليبا جوزي الماركسي الشيوعي من القدس، يجمعهم فهم -كما يبدو- واحد للإسلام وهو أن الإسلام ظهر في الجزيرة لأسباب اقتصادية اجتماعية محضة ولا علاقة للسماء في ذلك كما أن نظرته للتشريعات الإسلامية الاقتصادية (ومنها تحريم الربا) لا يخرج عن كونه حملة سياسية كما يقول بندلي جوزي، وكل هذه الأفكار التي طرحوها إنما هي ترداد ببغاوي لما طرحه سابقًا كثير من المستشرقين ذوي الأحقاد الموروثة تجاه الإسلام أمثال كايتاني وديخويه وجولدزيهر، وفي يقيني أن المفكرين الماركسيين العرب سيظلون يدورون في حلقة فارغة من الاغتراب الفكري عن هذه الأمة طالما كان موقفهم من الإسلام على هذه الصورة المشينة التي تظهر في كتاباتهم والتي تدينهم كعملاء ووكلاء فكريين وحضاريين للغرب في منطقتنا.

كيف يفهم الشيوعيون الإسلام؟

3

العيب الشائع في كتابات الماركسيين العرب وهم يتعرضون للتاريخ الإسلامي -ومن هؤلاء بالطبع بندلي صليبا جوزي- هو إسقاط الفكر الماركسي- اللينيني والفكر الاشتراكي عمومًا على بعض الحركات الفكرية أو الفرق التي ظهرت في تاريخ الإسلام مثل البابكية والإسماعيلية والقرامطة، فلا تجد كاتبًا ماركسيًا تعرض للتاريخ الإسلامي إلا وقد وقع في هذا المحذور حيث تجد ثناء مبالغًا فيه وانحيازًا مبتذلًا للبابكية والإسماعيلية والقرامطة باعتبارها حركات «اشتراكية» نشأت أو بالأصح طرأت على تاريخ الإسلام، فحركة «بابك» بالنسبة لبندلي صليبا جوزي هي حركة اشتراكية أخذت تنتشر انتشارًا سريعًا بين علوج الولايات الجنوبية من إيران وأذربيجان والعراق، أي بين الفلاحين هناك والبابكيين بالنسبة لبندلي صليبيا جوزي هم من الشيوعيين الأوائل الذين ظهروا في الدولة العباسية خلال خلافة المعتصم (833-842م) وكان هدفهم هدم الدولة العباسية وكافة ما تقوم عليه، ومن يقرأ في تاريخ البابكية -طبعًا في غير كتابات الماركسيين- يجد أنها حركة هدامة تطالب الفرس بالعودة لديانة زرادشت ونبذ الإسلام، ولذا فهم كانوا يقرون أمورًا كثيرة مخالفة للشرع وموافقة للزردشتية مثل زواج الأخ من أخته وشرب الخمر وتحليل كثير من الأمور التي قد حرمها الإسلام، والمقدسي -وهو من المؤرخين من كتبة الجيل العاشر- يقول إنه زارهم في بلادهم ورأي بعينه «أن ليس

في بلادهم مساجد وأنهم لا يقيمون أحكام الإسلام». (انظر كتاب بندلي جوزي المشار إليه ص 115). ورغم هزيمة بابك ومقتله أمام جيوش الدولة العباسية وتشتت أتباعه إلا أن بندلي جوزي يصر على: (أن البذور التي ألقاها بابك وأصحابه وقعت في أرض خصبة طيبة أنبتت نباتًا حسنًا في وقته كما سنرى في الفصول الآتية) ويقصد بذلك الحركة الإسماعيلية أي جماعة عبد الله بن ميمون القداح. يقول بندلي جوزي عن هذه الفرقة: (فإنهم رأوا بعد درس شؤون الدولة العباسية درسًا وافيًا أنه لا بد للقضاء عليها وعلى نظامها الاجتماعي من بث الدعوة الاشتراكية الجديدة بين جميع الأمم والطبقات والأديان المؤلفة منها دولة المنصور وقتئذ.. ثم دك الأسس التي كانت قائمة عليها الدولة المذكورة وأهمها الدين). ص 119 ويمضي بندلي جوزي في تبرئة هذه الفرقة من كل ما علق باسمها وتاريخها في محاولة فاشلة للدفاع عنها.

ومن يقرأ الإسماعيلية في الكتابات المعتمدة -وليس في كتابات الماركسيين بالطبع- يجد أن هذه الحركة من الحركات التي تآمرت على الإسلام من حيث أن دين وعقيدة وشريعة، فقد كانت جمعية سرية يترأسها زعيم يعرف بالإمام أو صاحب الزمان وله سلطة مطلقة على جميع أعضاء الجمعية وأن صاحب الزمان هذا لدى الإسماعيليين أعلى درجة من النبي ﷺ وأولى بالاتباع. كما نبذت الإسماعيلية الشرائع المنزلة عامة والقرآن خاصة وكانوا يقسمون الناس إلى طبقتين: الأولى طبقة العميان والحمير - كما كانت الإسماعيلية تسميها -وهي التي بحاجة للتقيد بشرائع القرآن وأحكامه- كذا -أما الطبقة الثانية وهي الطبقة العالية فهي- كما تقول الإسماعيلية -في غنى عن هذه الشرائع والفرائض ومنها الصلاة والصيام والزكاة وأركان الدين الإسلامي عمومًا، ومع ذلك يعتقد بندلي جوزي أن

للإسماعيليين دورًا كبيرًا في وضع رسائل «إخوان الصفا» وهي أول دائرة معارف حاولوا أن يبثوا من خلالها مبادئهم حول الطبيعة والإنسان، ثم يؤكد بندلي جوزي على دورهم في علم التفسير حيث ساعدوا على نشر مبدأ التأويل ونشروا فلسفة التصوف وظل تأثيرهم في ابن عربي والحلاج وغيرهم. وفي الحلقة القادمة نبحث موقف بندلي جوزي من القرامطة إن شاء الله تعالى.

كيف يفهم الشيوعيون الإسلام؟

4

أفصح بندلي صليبا جوزي المؤرخ الماركسي الشيوعي وهو يؤرخ لحركة القرامطة في كتابه الموسوم: (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام). فهو يسلم من البداية أن القرامطة عظم من عظام الإسماعيلية (ص 159) وأن هدف حمدان القرامطي كان القضاء على الإسلام وتأسيس جمهورية شيوعية في شرق الخليج والجزيرة وأنه اتخذ مدينة واسط في جنوب العراق مركزًا لحركته (ص 160). وتوسع بندلي صليبيا جوزي في الحديث عن أبي سعيد الجنابي، المندوب القرمطي في البحرين وزعم أنه كان من طبقة العمال وأنه كان يشتغل بترقيع أكياس الطحين بأجرة بخسة جدًّا (ص 167) ومع ذلك لا يستحي بندلي صليبا جوزي أن ينسب لهذا العامل البسيط بعض الرسائل السياسية والأدبية البليغة جدًّا (ص 169) التي -على حد زعمه- أرسلها للخليفة العباسي المعتضد، ويزعم أن أهل البحرين قاطبة أيدوا الدعوة القرمطية لأنهم في الأساس لم يعتنقوا الإسلام عن طيب خاطر بل كانوا يكرهونه ويكرهون شعائره وأحكامه (ص 167) كما يزعم هذا الماركسي الشيوعي الحاقد. ويعدد بندلي صليبيا جوزي انتصارات القرامطة ضد الخليفة العباسي في عُمان والبصرة والبحرين حتى يصل إلى هجومهم على مكة المكرمة وقتلهم الحجيج وسلبهم البيت العتيق فيتفشى الحقد في عباراته. ففي 12/ 12/ 930م دخل أبو طاهر القرمطي مكة عنوة وقتل في بيت الله وشوارع مكة ما لا يقل عن

ثلاثة آلاف من المسلمين ما عدا الذين ماتوا من الجوع في الفلاة؛ لأن أبا طاهر -لعنه الله- يعتقد -يقول بندلي جوزي -أن الحج من الشعائر الجاهلية وهي من قبيل عبادة الأصنام! (ص 173). ويؤكد بندلي جوزي أن كل الذي عمله أبو طاهر القرمطي كان الغرض منه «ضرب الإسلام في صميم قلبه» -على حد تعبيره- وضم مكة للجمهورية الشيوعية القرمطية في البحرين (ص 181)! وينتشي بندلي صليبا جوزي وهو يقول: (وطلع أبو طاهر إلى باب الكعبة وقلع بابها وصار يقول:

أنـا بـالله وبـالله أنـا يخلـق الخالـق وأفنيهم أنا

ص 182.

ورغم كل هذه الفظائع التاريخية يؤكد بندلي صليبا جوزي أن أبا طاهر وجماعته من القرامطة قد بنوا جمهورية شيوعية في البحرين -على حد تعبيره- بلغت من الرقي في اقتصادياتها ومعداتها الحربية وأخلاقها -هكذا- وآدابها شأوا بعيدًا (ص 190). ويؤكد بندلي جوزي أن حياة القرامطة الاجتماعية والفردية كانت مبنية على مبادئ شيوعية وهي تلك المبادئ التي كانت تبثها وتسعى إلى تحقيقها أئمة الحركة الإسماعيلية ووكلاؤهم في البحرين (ص 199). وفي معرض مدحه لحكم القرامطة في البحرين في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي يقول بندلي إن هيئة الحكم في البحرين آنذاك أقرب إلى حكم الجمهورية الروسية في الوقت الحاضر (ص 195) والذي يهدف إلى تحقيق العدل الاجتماعي؛ لكن الشيء الواضح في تحليل موقف القرامطة في البحرين -لم يبق في البلاد فقير (ص 199) وبكل غباء يقر بندلي جوزي أنه بعد هزيمتهم أمام صمصام الدولة سنة 998م خرج عليهم السكان والعامة وأخذوا يقتلون فيهم. ألم يسأل بندلي جوزي نفسه السؤال التالي: إذا كان حكم القرامطة عدلًا في

عدل وأنه لم يبق في البلاد فقير فلماذا خرج عليهم السكان والعامة وأخذوا يقتلون فيهم إذن؟ كيف خرج سكان وعامة البصرة والبحرين وعُمان في تلك السنة يهنئون بعضهم البعض على كشف الغمة -غمة القرامطة- ولو كانت سيرتهم مع عامة السكان سيرة مستقيمة وعادلة ما خرجوا يبشرون بعضهم بسقوط القرامطة.

المتأمل فيما يكتبه الماركسيون والشيوعيون حول التاريخ الإسلامي يلحظ الملاحظة التالية وهي أنهم ما فتئوا يتبنون الفرق الشاذة عن إجماع الأمة مثال على ذلك الإسماعيلية والبابكية والقرامطة، ويحاولون إسقاط الفكر الاشتراكي عليها وبالتالي تبرير كل انحرافاتها وسوءاتها وفظاعاتها التاريخية، ومع ذلك يصرون على وصف منهجهم في التحليل التاريخي بـ «العلمية والموضوعية» فأي علمية هذه التي تجيز لعامل يشتغل بترقيع أكياس الطحين بأجرة بخسة في البحرين أن يضع رسائل في السياسة والأدب وكافة الفنون الرفيعة الأخرى؟ وأي موضوعية هذه التي تجيز لهذا العامل أن يؤسس في البحرين وفي القرن العاشر الميلادي دولة مثل الاتحاد السوفيتي في القرن العشرين كما فعل أبو سعيد الجنابي القرطي -على حد زعم بتدلي جوزي-! إنها علمية وموضوعية الماركسيين العرب لا شك.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

1

حدد ماركس MARX موقفه إزاء الأديان في صورة جدٍّ واضحة. فهو لا يؤمن بالأديان ولا بالله سبحانه وتعالى بل إنه يعتقد أن الأديان هي (أفيون الشعوب) أي مخدرة الشعوب. يقول ماركس بالحرف: **(إن الدين لا يصنع الإنسان ولكن الإنسان يصنع الدين. إن البؤس الديني لهو التعبير عن البؤس الواقعي والاحتجاج على هذا البؤس الواقعي في وقت ما. الدين هو زفرة الكائن المشتعل بالألم، وروح عالم لم يبق فيه روح، وفكرة عالم لم يبق فيه فكر. إنه أفيون الشعوب)**[1] ويقول انجلز ENGELS في هذا الصدد: **(وليس الدين إلا الانعكاس الوهمي في أذهان البشر لتلك القوى الخارجية التي تسيطر على حياتهم اليومية)**[2]. الدين إذن بالنسبة لكل من ماركس وانجلز ليس إلا مخدر ووهم وأفيون ولذا ينبغي رفضه جملة وتفصيلًا، وعمارة الحياة لا تستقيم من خلاله كما يعتقدان. أما الله -جل وعلا- فليس إلا «قوة خارجية» يتوهمها البشر وهم في حالة الاشتعال بالألم. هذا هو الموقف المبدئي لكل من ماركس وانجلز إزاء الأديان عمومًا بما فيها بالطبع الإسلام.

وعندما وصل الشيوعيون 1917 في روسيا إلى الحكم وأدركوا بأن جماهير غفيرة من رعاياهم يدينون بالإسلام وأن تسفيه الدين والتصدي له سيجلب لهم

(1) كارل ماركس لهنري لوفافر ص 16 ترجمة محمد عيناني دار بيروت للطباعة والنشر 1972.

(2) انظر: آنتي دوهرنغ لانجلز ص 381.

مشاكل كثيرة هم في غنى عنها. أخذوا يتدارسون هذا الأمر بغية الوصول لصيغة سياسية يتعاملون من خلالها مع الدين والمتدينين من جماهير المقاطعات الجنوبية؛ لذا طرح لينين LENIN في مؤتمر باكو BAKU 1922 مبدأ (تنقيح الدين) أي إعادة تفسيره مع ما يتواءم والنظرية الماركسية، وتم تجنيد عدد هائل من الخبراء في التاريخ الإسلامي والمستشرقين أمثال لوتسكي LUTSKI وبوندار يفسكي BONDAREVSIK وبونوماريف PONOMARIEV وسمير نوف SMIRNOFF ودانتسيغ DANTSIG ورايزنر REISNER وغيرهم لإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي وظهور الإسلام وفق الرؤية الماركسية وفي إطار المصالح العليا للحركة الشيوعية العالمية، واجتهد هؤلاء الخبراء في دراسة الإسلام وتاريخه والقرآن الكريم وتشريعاته وخرجوا بدراسات كثيرة من خلالها حاولوا توظيف الإسلام لصالح الحركة الشيوعية العالمية وتصويره على أنه جزء لا يتجزأ من «صراع الطبقات» التاريخي الذي قاله به ماركس. مجلة كومونيست COMMUNIST الروسية وهي من كبرى المجلات الحزبية الرسمية تقول في عددها الصادر أول يناير عام 1964 التالي:

(ستظل العقيدة الاشتراكية في نزاع مع العقيدة الدينية، ولن يستقر التحويل الاشتراكي الصحيح إلا بسيادة الاشتراكية على الدين، وإذا اقتضت مراحل التحويل الاشتراكي تعايشًا مع العقيدة الدينية، أو إظهار الاهتمام بها في بعض الحالات - كما هي الحال في المناطق الإسلامية، فإن هذا الاهتمام هو من قبيل التدبير المؤقت فقط، ولقد أوصانا لينين منذ البدء بأن إعادة التنظيم الفكري للعقيدة الدينية وميراثها ومفاهيمها إنما هي بمثابة التنقيح للدين وتحدياته للاشتراكية العلمية ولكن عملية التنقيح عمل في منتهى الدقة) انتهى[1].

---

(1) بلشفة الإسلام: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت 1967، ص: 16.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

2

تؤكد مجلة كومونسيت COMMUNIST الروسية الناطقة بلسان الحزب الشيوعي الحاكم في عددها الصادر أول يناير 1964 بأن بين الاشتراكية العلمية (الماركسية) والأديان السماوية صراعًا مستمرًا ولذا تقول المجلة:

(إن الذين نشطوا للدعوة بأن الإسلام دين الاشتراكية يجب أن يكونوا دائمًا على حذر، فلا نفع في هذه الدعوة إذا لم يصاحبها تحطيم للمنظمات الدينية وصهرها في بوتقة التحويل الاشتراكي، فالتنقيح للأديان كما أوصى به لينين يجب أن يصاحبه الهدم لكل قاعدة يمكن أن يتخذها الدين سبيلًا إلى البعث والتضامن والتماسك أو التحدي للاشتراكية)[1].

ولقد أصدر الحزب الشيوعي الحاكم في روسيا مجلة خاصة تعنى بدراسة «إشكالية الدين» واسمها «العلم والدين» RELIGION & SCIENCE تقول في أحد أعدادها:

(لقد أوصانا لينين بأن على الحزب الاشتراكي أن يجعل الكفاح ضد النظرة الدينية للحياة والممات مسئولية مستمرة يجب على الطليعة القيادية الاشتراكية أن تقوم بها، ويجب أن نستعيض عما وعد به أرباب الأديان من فردوس في العالم الآخر بالفردوس الذي تبنيه الاشتراكية العلمية

(1) بلشفة الإسلام، د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1967، ص 18.

والذي نسميه العدالة الاجتماعية. لقد أدركنا في الاتحاد السوفياتي منذ البدء خطورة بقاء الميراث الديني على حاله ومازلنا نواجه اليوم تحديات خطيرة وخصوصًا في المناطق الإسلامية. لذا قرر المؤتمر الثاني والعشرون للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفياتي زيادة اليقظة والحذر وتجديد العزم على قهر البعث الديني في المناطق الإسلامية، ويجب أن يلاحظ الاشتراكيون بأن للأديان شعارات قوية؛ شعارات السلام والإخوة والمحبة وللجماعات الدينية قوة تعادل قوتنا على الأقل في العمل والدعوة إذا أتيح لها المجال. وللدين مقدرة عجيبة على التطور والصمود وإلا لما بقيت كل هذه الأديان السماوية طوال هذه القرون العديدة. ويجب ألا نستهين أبدًا بمقدرة الدين ورجاله على التحدي لنا. إنهم قوم ذوو مقدرة ونشاط وقناعة وجدانية عميقة تعادل إن لم تفق أحيانًا قناعة الاشتراكيين بعقيدتهم. وليس للاشتراكية في الدول المتخلفة خاصة وفي المناطق الإسلامية بصفة استثنائية سبيل إلى الصمود بغير العمل الثوري. إن الثورة شعار أبدي للاشتراكية في تلك المناطق. والثورة تعني تحطيم الماضي وميراثه بما فيه الميراث الديني والذين يصونونه)[1]. وتقول نفس المجلة في مكان آخر:

(ومكافحة الدين وروابطه لا يكون بنسف الدين ومعابده كليًا من حياة الناس، فلا يحطم الفأس ما في الضمير، ولكن مهمة الإلحاد العلمي أن تتركز الدعوة الاشتراكية على الترويج لشعار الثورة والتركيز على خلق وعي مادي (كالدعوة للعلم المادي) في نفوس الجماهير لينفروا من الدعوة الروحية التي في جعبة الأديان، وليس من الضروري أن نهزأ من قصص الإنجيل والقرآن والكتب الدينية التقليدية فهذا النوع من الدعاية

(1) نفسه، ص 19.

الاشتراكية ضد الأديان لا يفيد كثيرًا، وإنما علينا أن نعيد تفسير قصص الدين وسيرة رجاله ومواعظهم وأحاديثهم وأقوالهم بقالب اشتراكي، فإذا قلنا بأن يسوع ثائر يطلب الحق للفقراء فهذا تفسير اشتراكي وبمثل هذا نقول عن محمد وغيره)[1].

(1) نفسه، ص 24.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

3

عملًا بتوصية لينين في مؤتمر باكو 1922 شرع خبراء الحزب الشيوعي السوفيتي بـ (**تنقيح الإسلام وإعادة تفسيره مع ما يتلاءم ومصلحة الحركة الشيوعية العالمية**). وانكب خبراء الحزب يتدارسون التاريخ العربي الإسلامي والشعر الجاهلي كظاهرة اجتماعية وركزوا دراساتهم في شعر الصعاليك والشنفري وغيره علهم يستطيعون بلورة رؤية طبقية من خلاله لمجتمع الجزيرة قبل الإسلام حتى يتم توظيفها لتفسير ظهور الإسلام ذاته كحركة احتجاج اجتماعي يشكل شعر الصعاليك إرهاصًا لها، ولكن خبراء الحزب بالرغم من انتمائهم السياسي الموحد لم يتمكنوا من توحيد تفسيرهم للإسلام وظهوره ومحاولة دحضه على المستويين الفكري والعقائدي.

في طليعة الذين كتبوا حول الإسلام هو دبروليوبسكي DOBROLOBSKY ومقالاته المشهورة في صحيفة «نوفي فوستوك NOVI VOSTOK» ولقد تركزت تلك المقالات على العهد الأول في الإسلام وتبعه بعد ذلك رايزنر REISNER الذي كتب دراسة مطولة عن الإسلام بعنوان أيديولوجية الشرق. كان رايزنر مدرسًا للعلوم السياسية في جامعة تومسك TOMSK وهو الذي وضع دستور تركستان بعد أن احتلها الجيش الأحمر، وكان رايزنر يتبنى الرأي الذي يقول إن الإسلام ظهر أول ما ظهر كحل للمشكلة الأمنية التي كان يشكو منها رأس المال التجاري السلعي (المركنتيل MERCANTILE)

فالبدو وبخاصة الصعاليك منهم كانوا يمارسون قطع الطرق ونهب القوافل الغادية والرائحة بين الشام واليمن عبر مكة، ولما كان محمد ﷺ من صغار التجار المتضررين من النهب وقطع الطرق جاء بالإسلام -على حد زعم رايزنر- ليعيد السلام والأمن للرأسمال التجاري السلعي وبذا يكون قد خدم -أول ما خدم- البرجوازية الكبيرة والصغيرة في مكة، ولقد تبع كل من بيلاييف BELAYEV وكاليموفيتش CALIMOVITCH وديتياكين DETIAKIN رايزنر في رأيه ذاك.

وقال رايزنر إن الإسلام لم يهتم بالطبقات الاجتماعية السفلى ولم يتدخل في النضال بين الرأسمال والطبقات الكادحة ولذلك -كما يقول رايزنر- خرج الإسلام بمذهب هروبي من خلال محاولاته الفاشلة في التوفيق بين الفقراء والأغنياء ونبذ العالم المادي والاتجاه نحو الملكوت الروحي، ولاحظ الحزب أن هذا التفسير من شأنه أن يستفز المسلمين وبالتالي لا يحقق الغايات السياسية المنشودة من جراء إعادة تفسير وتنقيح الإسلام. ولذا أصدر الحزب تعليماته بمنع تبني رأي رايزنر رسميًا. وجاء بعد رايزنر روزكوف ROZKOFF الذي قال بأن مجتمع الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام كانت فيه ملامح «مجتمع ما قبل الإقطاع» وأن محمدًا ﷺ من خلال الإسلام قد دفع بذلك المجتمع إلى ولوج مرحلة الإقطاع وهي مرحلة متقدمة تاريخيًا على مرحلة الرق وقريبة من مرحلة الرأسمالية التي تسبق المرحلة الاشتراكية، وبذا يكون محمد ﷺ قد اتجه -تاريخيًا- حسب الخماسية التاريخية التي طرحها ماركس في كتاباته، وجاء تومار TUMAR بعد روزكوف ليقول كلامًا مختلفًا تمامًا عما قاله روزكوف. يقول تومار إن الإسلام هو عقيدة فلاحي المدينة وأن محمدًا ﷺ قد وجد أسسه الاجتماعية في فلاحي المدينة الحاضرة الزراعية بعد الهجرة إليها من مكة

وكان الإسلام إنصافًا لهؤلاء الفلاحين في نضالهم ضد الطبقة البرجوازية. وخرج مورزوف MORZOFF 1946 بنظرية زعم فيها أن محمدًا ﷺ لم يوجد قطعًا وأنه شخصية خرافية وأن القرآن لم يؤلف إلا في القرن الحادي عشر، فتحرك الحزب لإسكات مروزوف خشية مضاعفات هذه النظرية بين مسلمي الجنوب الذين يبلغون آنذاك ما لا يقل عن أربعين مليونًا[1]؛ على أن التفسير الرسمي الذي تبناه الحزب هو ما قال به تولستوف TOLSTOFF وهو أن الإسلام تمحض عن سلسلة من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي مر بها مجتمع الجزيرة وأنه جاء لإنصاف الطبقات الكادحة وإن لم يكن قد حقق ذلك بسبب موقفه التوفيقي بين الطبقات، وأن الإسلام لعب دوره في تلك الحقبة من التاريخ ومن المفترض أن تتم الاستعاضة عنه بالفلسفات الوضعية.

(1) الاتحاد السوفياتي والشرق الأوسط، والترلاكور، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1959، ص 78- 82.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

4

في الحلقات الثلاث الماضية حاولنا أن نحدد الأساس الفكري للتكتيك الشيوعي تجاه الإسلام؛ أي الذي يحوم حول فكرة طرحها لينين في مؤتمر باكو 1922 (قبل هلاكه بسنتين) وهي فكرة إعادة تفسير الإسلام وتنقيحه بما يتلاءم ومصلحة الحركة الشيوعية العالمية، ولقد طرح لينين هذه الفكرة لغرضين أساسيين: أولهما لكي يتحاشى الصدام مع المسلمين داخل الاتحاد السوفياتي وخارجه، وثانيهما لكي يوظف الإسلام -بعد إعادة تفسيره وتنقيحه من طرف خبراء الحزب -لصالح الحركة الشيوعية العالمية، فلقد رأى لينين أن الحركة الشيوعية ستخسر بالحتم جماهير الإسلام لو أنها حاولت دحض الإسلام عقائديًا وفكريًا ولو أنها تقيدت بترويج الإلحاد كفلسفة مناهضة للإسلام في أوساط المسلمين، ولذا توصل لما يمكن أن نسميه بخطة تكتيكية للتعامل السياسي مع الإسلام وتوظيفه لخدمة الحركة الشيوعية العالمية، وبذا يوفر على نفسه وحزبه كثيرًا من المشاكل مع المسلمين عمومًا.

ومن أولى واجبات الحركة الشيوعية -كما يرى لينين وفق هذه الرؤية التكتيكية- في مناهضتها الضمنية للأديان عمومًا والإسلام خصوصًا هو صناعة «الوعي المادي» ليحل محل «الوعي الروحي» في أوساط الجماهير. فالحركة الشيوعية وأنصارها يتحاشون مناقشة الأديان والرسالات ما أمكن ويركزون الحديث دائمًا وفي سيل مستمر من الإعلان والدعاية والوعود

للجماهير برفع معدلات الإنتاج والمنجزات الصناعية والزراعية والقوة العسكرية والعلمية بغية صناعة الوعي المادي في أوساط الجماهير ليحل محل الوعي الروحي. هذا السيل المستمر من الإعلان والدعاية والحديث المتكرر والمستمر والدؤوب والمثابر حول الإنتاج ولا إنتاج والمنجزات ولا منجزات والقوة ولا قوة من شأنه أن يجر العقل العام لدى الجماهير إلى عالم التفكير المادي المحض والتعلق به والتعويل عليه ونبذ الأمل في الروح والدين والتعاليم، وهذا يهيئ الجماهير لتقبل الشك في الدين وتعاليمه وجدواها في هذا العصر المتلاطم. ونحن -ونقولها كمسلمين- لسنا ضد الوعي المادي: وعي الأشياء والأوضاع الاقتصادية وتطورات التاريخ والتجارة الدولية وغير ذلك، ولكننا ضد أن يحل هذا الوعي المادي محل وعينا الروحي كما تريد الحركة الشيوعية. نحن مع الوعي المادي على أن يتحرك وينمو ضمن المقررات العامة للشريعة الإسلامية وضمن خصائص التصور الإسلامي ومقوماته للإنسان والحياة والكون.

وفي إطار صناعة الوعي المادي لدى الجماهير يدخل ما يؤكده الشيوعيون في كل وقت وهو التعارض المستمر بين ما هو مادي وما هو روحي؛ بحيث في نهاية المطاف تشعر الجماهير أن الدين عقبة في وجه رفاهها المادي. لقد جند الشيوعيون كل طاقتهم الفكرية والثقافية من أجل تأكيد هذا التعارض المزعوم بين المادي والروحي. لقد جندوا الشعراء والروائيين والمفكرين والمنظرين والفلاسفة وغيرهم من أجل تأكيد هذا التعارض. لقد أبرزوا فلسفة التناقض والصراع والأضداد كمحرك لهذا العالم الرحب، فهذا العالم على حد زعمهم لا يتطور ولا يتحرك إلا من خلال هذه الفلسفة -التناقض والصراع والأضداد- بين الإنسان والطبيعة وبين الطبقات الاجتماعية وبين المادية والروحية، ولذا يبرز الدين من خلال

هذه الرؤية كمعوق فعلي للتطور والرفاه المادي للمجتمعات البشرية. من هنا يبرز الهدف الذي ينشد تحقيقه الشيوعيون في صناعة الوعي المادي للجماهير وهو قطع الصلة بين الحياة اليومية للجماهير والدين، وبالتالي قطع الصلة بين الحياة والدين عمومًا أي تعطيل الفعالية الدينية في الحياة اليومية.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام
5

تلقفت المجموعات الشيوعية في الوطن العربي فكرة لينين حول (تنقيح الدين) وأخذت تجتهد لتطبيقها على الإسلام ونريد في هذه العجالة أن نبين للقارئ كيف تعاملت هذه المجموعة الشيوعية في الوطن العربي مع (إشكالية الدين) وكيف بلورت ميكانيكية عملية لتنقيح الدين، ومن أفضل الأمثلة هي فترة الستينيات في مصر حين استطاعت المجموعات الماركسية والشيوعية ونظرًا لعوامل عديدة -ليس هنا المجال المناسب للخوض فيها- أن تتغلغل في أجهزة الإعلام المصري وأن تتحكم فيما كان يسمى آنذاك بـ (أمانة الدعوة والفكر الاشتراكي في الحزب السياسي المرخص الوحيد آنذاك وهو (الاتحاد الاشتراكي).

ومن أفضل المصادر لتتبع التعامل السياسي الذي نهجه الشيوعيون في مصر مع الإسلام هو بلا شك (الملحق الديني) الذي كانت تصدره جريدة الجمهورية آنذاك. لقد كتبوا في ذلك الملحق الكثير من المقالات التي تفصح عن خطة مدروسة في هذا الصدد.

فأولًا: احتكروا تفسير الإسلام حين شددوا في مقالاتهم على أن (الدين الصحيح) هو ما يبشرون به من أفكار، وكأن الدين لا كتاب له ولا فقه حين استمر 14 قرنًا. لقد تكررت عبارة (الدين الصحيح) في الملحق الديني لجريدة الجمهورية في الستينيات ألوف المرات حتى أن القارئ أصبح يشعر بإيحاء تلك العبارة أن الدين الإسلامي الذي اعتاد

عليه ليس صحيحًا وأنه بحاجة إلى تصحيح وأن الفئة التي تعرف كيفية عملية التصحيح هي المجموعة الشيوعية التي تحدد الأساس الفكري الذي ينطلق منه الملحق الديني لجريدة الجمهورية المصرية آنذاك أي في الستينيات.

وثانيًا: الربط المستمر بين لفظة الدين والثورة والتشديد على أن الدين ثورة وأن الثورة دين حتى ما عاد القارئ يستطيع أن يميز بين اللفظتين ولا يعرف أين يبدأ الأول وأين ينتهي ولا أن تبدأ الثانية ولا أين تنتهي. فنجد في ملحق الجمهورية الديني في تلك الفترة مقالات لعبد الحميد الدواخلي وجمال الدين الرمادي وعبد الحميد عزابه ومصطفى بهجت بدوي أحد الماركسيين ورئيس تحرير جريدة الجمهورية العديد من المقالات التي تؤكد على أن الدين ثورة وأن الثورة -أي حركة الضباط- هي (لب الدين) وجوهره كما يقول في مقاله مصطفى بدوي في 22 يوليو 1966[1]. وإذا كانت حركة الضباط هي (لب الدين) كما يزعم مصطفى بدوي الماركسي المصري فما على الأمة إلا أن ترجع في دينها وفتاواها إلى العلماء الجدد أي الضباط الذين طوقتهم المجموعات الشيوعية تطويقًا اجتماعيًا محكمًا. هذه هي النتيجة المنطقية التي تقود إليها مقالات مصطفى بدوي. وثالثا: التأكيد على أن (ثورة 23 يوليو) إنما قامت في الأساس من أجل القيم الروحية وأنها متشبثة بشريعة الإسلام من حيث المضمون وأن (عناية الثورة بالدين) لا حدود لها. يدلل على ذلك موسى شرف فيقول في الملحق الديني لجريدة الجمهورية 22 يوليو 1966: (هذه العناية الثورية بالدين تجسدت بإنشاء مكتب للشئون الدينية في الاتحاد الاشتراكي من أجل ربط علماء الدين بجماهير الشعب من

(1) انظر: بلشفة الدين، د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1967 ص 49.

خلال تنظيماتنا السياسية، ومن أجل تكتيل وتوحيد القيادات الدينية طبقًا لخطة ثورية وضعتها أمانة الدعوة والفكر الاشتراكي)[1] ونسأل من كان مسئولًا عن أمانة الدعوة والفكر في الاتحاد الاشتراكي؟ يكفي أن نعلم أنه الماركسي الشيوعي الشهير كمال الدين رفعت ونكمل في الحلقة القادمة بإذن الله.

(1) نفسه، ص 51.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

6

فعل الشيوعيون المصريون كل ما في وسعهم للسيطرة على مسار (أمانة الدعوة والفكر) في الاتحاد الاشتراكي خلال الستينيات لأنهم يعلمون أن هذا الجهاز هو وسيلتهم الفعالة في السيطرة على المؤسسات الإسلامية من مدارس وجامعات ومساجد وأوقاف. ولقد نجحوا كثيرًا في السيطرة على (أمانة الدعوة والفكر) وكان تعيين كمال رفعت أمينًا عامًا على ذلك الجهاز خير دليل على ذلك. فكل خطط الحكومة المصرية آنذاك -أي في الستينيات- للتعامل مع المدارس الإسلامية والجامعات الإسلامية (الأزهر) والمساجد والأوقاف كانت خاضعة لموافقة (أمانة الدعوة والفكر) وهو جهاز تمكن الشيوعيون من التغلغل فيه وتوجيهه عبر كمال رفعت وغيره من العناصر السياسية والحركية. وجلس مجموعة من الشيوعيين يحيط بهم مجموعة أكبر من (رفقاء السفر) لكي يضعوا ما أسماه موسى شرف (خطة ثورية) لربط علماء الدين بجماهير مصر أي -بالعربي الفصيح- تسخير علماء الدين لخدمة الغايات الحركية والسياسية للحزب الشيوعي المصري المستتر في إطار الاتحاد الاشتراكي. وكانت النتيجة خطيرة جدًا على صعيد المؤسسات الإسلامية في مصر الستينيات.

فعلى صعيد وزارة الأوقاف بدأ المسؤولون الجدد فيها والمرتبطون بـ (أمانة الدعوة والفكر) في الاتحاد الاشتراكي الخاضعة للتسيير

الشيوعي؛ نقول بدأوا يتحدثون عن توظيف المسجد والأزهر لخدمة التحول نحو الاشتراكية العلمية أي الماركسية. ففي الملحق الديني لجريدة الجمهورية الصادر 15/ 7/ 1966 تصريح لمسؤول كبير في وزارة الأوقاف المصرية يقول فيه: (وزارة الأوقاف جامعة مهمتها التطبيق الاشتراكي السليم. وأن رسالة الوزارة ومهمتها اشتراكية بحتة. وأن كل ما تعمله الوزارة منصرف آليا إلى تعميق جذور الاشتراكية في مجتمعنا العربي). وحول وظيفة المسجد الاجتماعية يقول هذا المسؤول: (إن الثورة تريد أن يعود المسجد إلى سابق مكانته ليؤدي دوره في المجتمع الاشتراكي ويقدم الفرد الصالح الذي يشارك في بناء النهضة الثورية التقدمية الجديدة)[1].

وفي الملحق الديني الصادر 12/ 8/ 1966 نقرأ أنه تقرر تشكيل مجالس إدارية للمساجد وستختص هذه المجالس بمراقبة العمل في المساجد فحشدت (أمانة الدعوة والفكر) في الاتحاد الاشتراكي أسماء لكثير من الماركسيين والشيوعيين لترشيحها لعضوية هذه المجالس. هكذا نجح الشيوعيون المصريون ومن يحيط بهم من رفقاء السفر من نسج خيوطهم حول المؤسسات الإسلامية لتسخيرها لخدمة أيديولوجية إلحادية وافدة من خارج الوطن العربي. ولا أملك إلا أن أعلق على تصريحات ذلك المسؤول (الكبير) في وزارة الأوقاف المصرية في الستينيات بالقول: ما علاقة مهمة وزارة الأوقاف بتعميق جذور الاشتراكية ففيما أعلم أن مهمتها إدارة أوقاف المسلمين فيما ينفعهم جميعًا وليس الدعوة لأيديولوجية إلحادية. أما وظيفة المسجد فهي توفير المكان المناسب لأداء فروض الجماعة ونشر الدعوة الإسلامية

(1) انظر: بلشفة الدين، د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1967 ص: 53.

وليس كما قال: تقديم الفرد الذي يشارك في بناء النهضة الثورية التقدمية الجديدة. هذه التصريحات وغيرها كثير من فترة الستينيات تعكس وطأة الشيوعيين على المؤسسات الإسلامية من خلال سيطرتهم على (أمانة الدعوة والفكر) في الاتحاد الاشتراكي الحزب السياسي المرخص الوحيد في الجمهورية.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

7

أدرك الشيوعيون في مصر فعالية المسجد في الحياة العامة هناك فقرروا السيطرة عليه عبر ما هو متاح لهم في الستينيات من خلال (أمانة الدعوة والفكر) في الاتحاد الاشتراكي. لذلك نجد في الملحق الديني لجريدة الجمهورية الصادرة 15/ 7/ 1966 تصريحًا للدكتور محمد وصفي مدير الشؤون الدينية بأمانة الدعة مؤداه أنه تقرر عقد اجتماعات دورية أسبوعية لعلماء الدين وأئمة المساجد بمكتب الشؤون الدينية وتحت رعايته وأضاف: (إن هذه الاجتماعات الدورية هي أساس الخطة الثورية التي وضعها السيد كمال رفعت من أجل تمكين العلماء والأئمة من أداء رسالتهم الدينية)[1] كما للدكتور محمد وصفي تصريحات كثيرة عن (التفاعل الثوري) بين العلماء وجماهير الشعب المصري وعن تحقيق (الدمج السياسي في تنظيم سياسي واحد هو الاتحاد الاشتراكي بين العلماء والوعاظ وجماهير الشعب) وفي تصريح جهنمي للدكتور محمد وصفي يقول فيه بتاريخ 10/ 6/ 66 في الملحق الديني لجريدة الجمهورية: (عقد السيد كمال رفعت عدة اجتماعات هامة مع السادة مشايخ البعوث الإسلامية ومشايخ الأروقة في الأزهر وأستطيع أن أقول إن الصورة الكاملة لكل هذه الجهود يمكنك أن تراها واضحة وحية عندما تجد كل مواطن ومواطنة يحملان كتاب الله في يد و(الميثاق)

---

(1) انظر بلشفة الدين، د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت 1967 ص 66- 69.

كتاب (الثورة في اليد الأخرى)[1] ولكي يضمن الشيوعيون تفاعل الأئمة والوعاظ والخطباء مع خطتهم في السيطرة على المساجد طلبوا من كمال رفعت (أمين الدعوة والفكر) في الاتحاد الاشتراكي إصدار قرار لإعداد دورات تدريبية لهم وتشريبهم -أي الأئمة والوعاظ والخطباء- بالثقافة الاشتراكية العلمية أي كيفية الحديث مع العامة حول الصراع الطبقي والاستغلال والمادية التاريخية وفائض القيمة وسائر المصطلحات الشائعة في الأوساط السياسية وبالذات الشيوعية. من جانب آخر -ومن خلال هذه الدورات استطاع الشيوعيون فرز أعداد هائلة من الأئمة والوعاظ والخطباء الذين أبدوا (تفاعلًا ثوريًا)! وترقيتهم وحمايتهم وظيفيًا، ومن جانب آخر بذلوا كل ما في وسعهم -وقد كان كثير في تلك الأيام- لإقصاء الأئمة والوعاظ والخطباء الذين امتعضوا من هذا التسخير الشيوعي للمؤسسات الإسلامية، وخرج الشيوعيون ببدعة أخرى لكي يحققوا التواصل الثقافي مع أوسع الجماهير حين استطاعوا عبر كمال رفعت أن يضغطوا على وزير الإعلام آنذاك بتخصيص دورات تدريبية في الإذاعة المصرية لإلقاء محاضرات حول الاشتراكية العلمية أي الماركسية وبثها إذاعيًا لتصل أرياف مصر ونجوعها. وتم تأسيس المعهد العالي للدراسات الاشتراكية ودفع كثير من علماء الأزهر دفعًا إلى الانتساب لهذا المعهد وفي هذا المعهد يتلقن المنتسب كل فنون التحريض السياسي لخدمة التيار الشيوعي في مصر لكن عبر تحوير الدين وتنقيحه وتبديله وإعادة عرضه من جديد على البسطاء من الناس محورا منقحًا مبدلًا. كما حثت أمانة الدعوة والفكر وزارة الأوقاف بإنشاء مكتبات في مساجدها وتكفل الشيوعيون بتزويد هذه المكتبات

(1) نفسه.

بكل كتاباتهم وطروحاتهم وحاربوا محاربة شعواء الكتاب الإسلامي داخل المساجد. هذه بعض فنون الشيوعيين في مصر خلال الستينيات للانقضاض والسيطرة على المؤسسات الإسلامية والعقل العام في مصر. ونكمل بإذن الله في الحلقة القادمة.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

8

منذ البداية أي منذ 1920 عندما اجتمع (الرواد الثلاثة) في الإسكندرية لتكوين الحزب الشيوعي المصري وهم: جوزيف روزنثال Joseph Rosenthal تاجر ذهب يهودي مقيم في الإسكندرية، وحسني العرابي مندوب الكومنترن Comintern (منظمة الأحزاب الشيوعية العالمية) في مصر والذي انتهى به الأمر ليصبح فيما بعد مدرسًا في ألمانيا الهتلرية، وانطون مارون المحامي والسكرتير الأول للحزب الشيوعي المصري الذي هلك في سجون مصر 1924. نقول منذ البداية أدرك الشيوعيون في مصر أهمية الأزهر كمؤسسة فعالة في تاريخ مصر وحياتها العامة[1]. ومنذ البداية أدرك الشيوعيون في مصر أن فعالية الأزهر إنما تصب في النهاية في مجرى يعزز المنظمة الدينية في المجتمع المصري، وهذا كما نعلم مضاد للأهداف التي يرتجيها أي حزب شيوعي. ومنذ البداية أدرك الشيوعيون في مصر أن دور الأزهر في حياة مصر السياسية دور كبير ولا يستهان به وأن جماهير مصر كانت عبر تاريخ مصر الحديث تنقاد بشكل عفوي للأزهر وللكلمة التي تخرج من أروقته. لذلك عزم الشيوعيون منذ البداية على تكثيف مساعيهم للتغلغل في الأزهر وتوظيف الأزهر لخدمة أهدافهم السياسية في المجتمع المصري، ولكن الحركة الإسلامية كانت

(1) Communism and Nationalism in the Middle East. By walter Laqueur Routtedge kegan paul London, 1961.p.31 And.

لهم بالمرصاد وخابت كل مساعيهم بإذن الله حتى جاءت الستينيات بكل ما تحمله من شراسة العلمانية فوجد الشيوعيون ومن لف معهم من رفقاء السفر فرصتهم للانقضاض على الأزهر وكانت بداية انهيار تاريخي لهذه المؤسسة الهامة في حياة المسلمين العامة.

بضغط من الماركسيين وبمساعيهم على كل صعيد (الصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما والمنتديات والاتحاد الاشتراكي وتغلغلهم في الستينيات) استطاعوا ترويج فكرة (التحويل الاشتراكي للأزهر). كانت الفكرة التي يبشرون بها في ذلك الوقت أنه من غير الممكن أن تحدث ثورة في مصر (حركة الضباط) ويتغير شكل الحكم ويصدر (الميثاق) -وهو دستور الحكم الذي خطط الشيوعيون آنذاك القفز على السلطة من خلاله- يقولون من غير الممكن أن يحدث كل هذا في مصر ويبقى الأزهر في منأى عن التغيير والتحويل. ولاقت هذه الفكرة هوى عند بعض من كانوا في السلطة آنذاك فكانت أكبر عملية تشويه تاريخية شهدتها مؤسسة الأزهر. وتم إدخال تعديلات في نظام الأزهر بحيث لا يقتصر على العلوم الدينية والشرعية -وكأن التخصص في هذا المجال صار عيبًا ينبغي التخلص منه -وتم إدخال العلوم المادية والعصرية إلى أن تمكن الشيوعيون في (أمانة الدعوة والفكر) في الاتحاد الاشتراكي من فرض الدراسات الماركسية في صلب مقررات كلية أصول الدين[1] وبعد أن تمكن الشيوعيون من فرض ما يسمى بـ (التحويل الاشتراكي للأزهر) لاحظنا كيف انعكس ذلك على خضوع شيخ الأزهر آنذاك للتوظيف السياسي والمؤثرات السياسية، فنجد مثلًا شيخ الأزهر آنذاك يتحدث كثيرًا عن مأساة فيتنام ويستنكر الحرب هناك، لكنه لا يستنكر الحرب الدائرة في اليمن ولا ينكر أن تهرق الدماء هناك

(1) بلشفة الإسلام: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1967، ص 59.

وفي قبرص أيام مكاريوس وكشمير، وكل تلك البلاد يلقى فيها المسلمون أشد البلاء. لقد بلغ التيسير السياسي لمشيخةا لأزهر خلال الستينيات حدًا جعل شيخ الأزهر يهتم بالبوذيين في فيتنام أكثر من المسلمين في اليمن وقبرص وكشمير، وهذا بالضبط ما كان يهدف إليه الشيوعيون في مصر أي قطع الروابط الدينية بين الشعب المصري وبقية الأمة الإسلامية. باختصار لقد كان الشيوعيون في مصر ورفقاء السفر معهم يستهدفون من خلال (التحويل الاشتراكي للأزهر) تحطيم الأزهر من حيث هو مؤسسة دينية وتوظيفه من بعد لتحقيق أهداف علمانية تصب في النهاية لمصلحة الحركة الشيوعية العالمية ولقد استطاع الشيوعيون في مصر تحقيق ذلك من خلال تحالفهم السياسي مع الأوساط الحاكمة آنذاك.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام
9

قلنا في الحلقة الثالثة ونحن نتناول موضوع التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام أن خبراء الحزب الشيوعي السوفياتي الحاكم -وقد ذكرناهم بالاسم في تلك الحلقة- قد تم تكليفهم بتفسير الإسلام تفسيرًا يحقق المصلحة السياسية للحركة الشيوعية العالمية. وقلنا إن أحدهم وهو تومار Tumar قال بأن الإسلام هو عقيدة فلاحي المدينة؛ الحاضرة الزراعية التي هاجر إليها محمد ﷺ. وقال تومار أيضًا أن الإسلام جاء إنصافًا لهؤلاء الفلاحين في نضالهم ضد الطبقة البرجوازية في الحجاز، وجاء بعد تومار تولستوف Toistoff الذي طور المفهوم الذي طرحه تومار وقال بأن الإسلام تمخض عن سلسلة من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي مر بها مجتمع الجزيرة، وأنه جاء لإنصاف الطبقات الكادحة وإن لم يكن قد حقق ذلك بسبب موقفه التوفيقي بين الطبقات، وقال تولستوف بأن الإسلام لعب دوره في تلك الحقبة من التاريخ وأنه من المفترض -حسب رأيه- أن تتم الاستعاضة عن الإسلام بالفلسفات الوضعية وأن خير الفلسفات الوضعية هي الاشتراكية العلمية أي الماركسية.

ومن يقرأ كتابات الماركسيين العرب نجد التزامًا صارمًا بما طرحه تولستوف وتومار. فحسين مرّوة في كتابه الضخم (1799 صفحة) وقد تناولناه بالمناقشة على هذه الصفحة وعنوانه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) ود. إميل توما في كتابه (الحركات الاجتماعية في

الإسلام) ومحمد دكروب ومحمود أمين العالم وسمير سعد في كتابهم المشترك (دراسات في الإسلام) وبندلي جوزي في كتابه (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام) وخالد محيي الدين في كراسته (الدين والاشتراكية) وغيرهم كثير يؤكدون نقطة واحدة وهي: المحتوى الطبقي الاجتماعي للإسلام أي أن المسلمين الأوائل انقسموا على أنفسهم وفق انتماءاتهم الطبقية الاجتماعية، ولم يكونوا كتلة سياسية اجتماعية واحدة بل كانوا ينقسمون إلى حزبين يعكسان ذلك التقاطب الطبقي الذي يؤكده الماركسيون العرب. فحزب اليمين مثلًا يضم عثمان بن عفان ومروان بن الحكم وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية بن أبي سفيان، وأما حزب اليسار فيضم علي بن أبي طالب وأبا ذر الغفاري وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وغيرهم، ويؤكد هؤلاء الكتاب أن الاصطفاف السياسي للصحابة خلال حادث الفتنة والذي أدى لمقتل عثمان بن عفان قد عكس هذا الانقسام الطبقي الذي يتمحور في الأساس حول الموقف من قضية (المال العام والملكية الفردية). فحزب اليمين -كما يصفه هؤلاء الكتاب- كان موقفه من المال العام والملكية الفردية متساهلًا ومنحازًا لأصحاب الملكيات الفردية الواسعة، وأما حزب اليسار -أيضًا كما يصفه هؤلاء الكتاب -فقد كان موقفه متشددًا ومنحازًا للفقراء والمستضعفين من سواد المسلمين. ويؤكد هؤلاء الكتاب أن هذا التباين في الموقف من قضية المال العام والملكية الفردية هو الذي أدى في النهاية إلى ما أسماه أحمد عباس صالح بـ (ثورة اليسار) الإسلامي على اليمين خلال حادث الفتنة[1].

وفي السنوات الأخيرة طور الشيوعيون العرب هذه المقولة تطويرًا خطيرًا ينبغي على المسلمين عمومًا والحركة الإسلامية خصوصًا التنبه

(1) انظر أحمد عباس صالح (اليمين واليسار في الإسلام) ص 88.

لخطورته، وأقصد محاولاتهم المتكررة والدؤوبة والمثابرة لتشجيع ولادة تيار إسلامي ذي محتوى يساري وذي رؤية طبقية للمشكلة الاجتماعية. فبعد أن يئس الشيوعيون العرب من مواجهة الإسلام وفشلوا في ذلك بدأوا يتسللون للحظيرة الإسلامية عبر (الطرح اليساري للإسلام) وعبر حرصهم على توليد تيار أسموه بـ (اليسار الإسلامي) بغية شق الصف الإسلامي على أسس من التأصيل النظري الذي يصعب تطويقه فيما بعد. ونكمل في الحلقة القادمة بإذن الله.

التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام

10

كتب خالد محيي الدين -أحد أبرز الماركسيين في مصر وزعيم حزب التجمع حاليًا- مقالة في مجلة «روز اليوسف» عدد 1 فبراير 1975 يطرح فيها رأيًا يدخل في صلب التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام. فهو ينطلق من إمكانية المزج بين الإسلام والماركسية. يقول خالد محيي الدين: (إذا اقتنع الإنسان بصحة بعض الاكتشافات التي وصل إليها ماركس، فهل يتعارض إيمانه بالله مع استخدام هذه المكتشفات في تطوير مجتمعه إلى نظام يحقق الكفاءة في استخدام الموارد والعدالة في توزيع الناتج؟) ويؤكد خالد محيي الدين أن هذا المزج بين الإسلام والماركسية أمر ممكن وجائز بل ضروري لتحقيق العدالة الاجتماعية في منطقتنا، ويقول بأن هدف كل من الإسلام والماركسية هو تحقيق العدالة الاجتماعية فما الذي يمنع هذا المزج بين الإسلام والماركسية؟ ويتوغل خالد محيي الدين في مقالة أخرى ليطرح رأيه في بساطة متناهية وذلك في مجلة «الكاتب» لسان حال الماركسيين في مصر عدد مارس -1968 ويحاول أن يقدم لنا تعريفًا مصريًا للماركسية فيقول: (فإذا حاولنا تعريفها اقتصاديًا قلنا إنها نظام يرفض شكل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ويؤمن بملكية دولة الشعب لهذه الوسائل، وإذا أردنا تعريفها اجتماعيًا فهي النظام الذي يؤمن بحق الإنسان في العمل وحقه في أن يجني ثمار عمله وعلى قدر ما قدم من عمل دون أن يسمح لأي فرد بأن يستغله وهي النظام الذي

يؤمن بأن الإنسان هو أثمن ما في الوجود..) هكذا إذن يقدم لنا خالد محيي الدين الماركسية على أنها نظام يسقي من يعيش في ظله لبنًا وعسلًا فما الاعتراض على ذلك؟

والحقيقة أن خالد محيي الدين يحاول أن يبسط الأمر أكثر مما يحتمل. وهو يتجاهل مساحات الاختلاف الجوهري بين الإسلام والماركسية بطريقة ساذجة للغاية، ومن ركائز الاختلاف الجوهري بين الإسلام والماركسية هو انطلاق الإسلام من مقومات تصورية للكون والإنسان والحياة تسلم بوجود الله سبحانه وتعالى وتدين به وانطلاق الماركسية من جهة أخرى من منطلقات مادية صرفة في تصورها تنفي في النهاية وجود الله سبحانه وتعالى، ولقد تناولنا على هذه الصفحة نظريات ماركس وانجلز ولينين وتومار وتولستوف ورايزنر وروزكوف وبيلاييف وكاليموفيتش وديتياكين وموروزوف وغيرهم وما قالوه في الإسلام وشخص المصطفى ﷺ وكلهم يخص في النهاية إلى رفض الإسلام كمعتقد ونبذه كنظام اجتماعي، فلماذا يحق لهؤلاء الملاحدة رفض ديننا وأنظمتنا الاعتقادية ولا يحق لنا الاعتراض عليهم؟ هذا سؤال نوجهه لخالد محيي الدين.

النقطة الثانية التي تحول بين لقاء الإسلام بالماركسية هو أن مفهوم العدالة الاجتماعية -الذي يؤكده خالد محيي الدين في مناقشته -ليس متطابقًا في النظامين الإسلامي والماركسي. فلا المنطلقات ولا الوسائل ولا الأهداف واحدة. النقطة الثالثة التي تحول بين لقاء الإسلام بالماركسية هي في طبيعة السلطة السياسية التي يبغي النظامان إقامتها، فالإسلام يريد أن يقيم سلطة سياسية تكون وسيلة لتنفيذ شرع الله على الأرض المتضمن في الكتاب والسنة، بينما الماركسية تبغي إقامة سلطة العمال وبتر كافة

الطبقات الأخرى غير العمالية من التواجد السياسي. هذه وغيرها نقاط تحول بين لقاء الإسلام بالماركسية على صعيد النظرية، فإذا أضفنا إلى ذلك ما نشاهده ميدانيًا من ذبح للمسلمين في المناطق التي سيطرت عليها المجموعات الماركسية في عالمنا الإسلامي بطل العجب الذي يبديه خالد محيي الدين.

التكتيك الإسلامي المضاد

11

على مدى عشرة أعداد من مجلتنا الغراء «المجتمع» حاولت أن أشرح -في حدود علمي- التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام بخلفياته التاريخية ومنطلقاته النظرية مستشهدًا ما أمكن بكتابات أعمدة الفكر الماركسي خارج الوطن العربي ابتداء بماركس نفسه ومرورًا بلينين وانجلز ورايزنر وكاليموفيتش وبيلاييف وروزكـوف ومـوروزوف وديتياكين وتومار وتولستوف، وكذلك أعمدة الفكر الماركسي داخل الوطن العربي أمثال د. حسين مرّوة ود. إميل توما وبندلي جوزي ود. محمد عابد الجابري وعبد الله العروي ومحمد دكروب ومحمود أمين العالم وسمير سعد وخالد محيي الدين وغيرهم ومن هذا السرد يتبين لنا التالي:

1- إن الإسلام كان ولا يزال يشكل المعضلة والعقبة الكبيرة بالنسبة للحركة الشيوعية العالمية -ولا يزال- الإسلام هو المرشح الوحيد عالميًا وعقائديًا وفكريًا وجماهيريًا لمواجهة تلك الحركة ودحضها فكريًا وعقائديًا وتحقيق هزيمتها في وسط الجمهور. ومن يتتبع نشاط الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي والإسلامي ما بين جاكرتا ونواكشوط يدرك أن تلك الأحزاب -وبالرغم من الدعم المادي والتنظيمي والأدبي والسياسي الذي تتلقاه من الاتحاد السوفياتي ومنظماته العالمية- نقول بالرغم من ذلك تجد هذه الأحزاب نفسها في غربة عن الجماهير التي تدعي الحديث

باسمها والدفاع عن قضاياها لسبب رئيسي ووحيد وهو موقف هذه الأحزاب من الإسلام كمعتقد وكنظام وهو موقف الكفر البواح لا أقل ولا أكثر، لكن بالرغم من الهزائم السياسية التي منيت بها تلك الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي الإسلامي نجد أنها لم تيأس ولم تتخل عن مشروعها في المنطقة ولقد كانت الحلقات السابقة موظفة للتدليل على ذلك.

2- إن الحركة الشيوعية العالمية ومقرها الاتحاد السوفياتي قد وظفت طاقات فكرية وإدارية وتنظيمية ومالية هائلة لدراسة «مشكلة الإسلام» بغية التوصل لصيغة من صيغ التأصيل النظري التي تحقق نوعًا من أنواع الهدنة التاريخية مع الإسلام الصاعد، وذلك لتطويقه وتفريغ زخمه وطاقاته الكامنة والهائلة. لقد وظفت الحركة الشيوعية العالمية مئات المعاهد والحلقات والمفكرين والمنظرين والنشريات وأجهزة الرصد الفكري والتنظيمي للتصدي لـ «مشكلة الإسلام»، وإن هذا الجهد بدأ منذ لينين في الفترة ما بين 1917- 1924 وهو مستمر حتى اليوم دون أن يحقق نجاحًا ذا بال في هذا المجال إذ أن جماهير المسلمين لا تزال مرتبطة بدينها وعازفة عن التجاوب مع مقولات الشيوعية، ولذا تحولت الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي الإسلامي عن مناشدة جماهير المسلمين إلى مناشدة الأقليات الدينية غير المسلمة وغير العربية التي تعيش في الوطن العربي الإسلامي من يهود وأرمن وأثوريين ونصارى وغيرهم مما قلص كثيرًا من اتساع قاعدتها الجماهيرية.

2- إن الحركة الشيوعية العالمية كانت -وهي تبحث عن صيغة للتعايش الجماهيري مع الإسلام- مرنة في تكتيكاتها، فمن يتابع

كتابات خبراء الحزب الشيوعي السوفياتي حول الإسلام منذ مطالع العشرينيات حتى يومنا هذا يلحظ تغييرًا كبيرًا، ففي البداية كانوا يتعاملون مع الإسلام- من حيث هو إشكالية نظرية وجماهيرية- تعاملهم مع الكنيسة فهم يرفضونها كهيئة وكدين ومعتقد لكن ومع بداية الخمسينيات بالذات توصلوا إلى ضرورة البحث عن هدنة تاريخية مع الإسلام إذا أرادوا النفوذ في أراضيه، ومن هنا بدأوا يطرحون الإسلام من حيث هو ثورة اجتماعية ذات محتوى طبقي كما أسلفنا شرحه في الحلقات السابقة.

هذا هو التكتيك الشيوعي تجاه الإسلام، فما هو التكتيك الإسلامي المضاد؟ وهل ثمة تكتيك إسلامي مضاد؟ هذا ما سنبدأ طرحه مع الحلقة القادمة بإذن الله.

التكتيك الإسلامي المضاد

12

لا بد قبل البحث في التكتيك الإسلامي المضاد للحركات اللادينية -وعلى رأسها الحركة الشيوعية العالمية- نقول لا بد قبل الشروع في ذلك من حسم بعض القضايا الجوهرية داخل الحظيرة الإسلامية ذاتها وضمن أطر العمل الإسلامي نفسه؛ إذ ينبغي الاعتراف بأنه ثمة ثغرات خطيرة للغاية ضمن العمل الإسلامي لا بد من تناولها بالمناقشة الموجزة، وفي تصوري أن هذه الثغرات ستؤثر كثيرًا -وسلبًا- على مستقبل العمل الإسلامي في كل بلاد العالم وسيكون تأثيرها جوهريًا.

أولى هذه الثغرات هي غياب «النظرية المتكاملة» في السياسة والاقتصاد والاجتماع وباقي مجالات الحياة، فلقد أهمل العمل الإسلامي خلال الأجيال الغابرة شيئًا مهمًّا للغاية في عصرنا الحاضر وهو التأصيل النظري للعقائد والشرائع والاجتهادات، ولقد كان الخطاب الإسلامي -أعني جله- خلال الخمسين سنة السالفة يتناول نظام القيم، ولكن ما نحتاجه الآن -وبشكل ملح- هو تحديد نظام للمفاهيم، ونحن نشدد بأنه بدون تحديد علمي وموضوعي للمفاهيم لا يمكن بلورة النظرية المتكاملة المطلوبة اليوم بإلحاح في ساحة العمل الإسلامي والإسلام -في الأساس- ليس مذهبًا فلسفيًا أو تيارًا ثقافيًّا؛ إنما هو حركة اجتماعية تستهدف التغيير الاجتماعي نحو الأفضل والأمثل في كل مجالات الحياة؛ بمعنى آخر إن للإسلام وظيفة اجتماعية كبيرة، ولذا كان لا بد من أيديولوجيا إسلامية

أي نظرية إسلامية متكاملة تضع مواصفات التغيير الاجتماعي المطلوب على كافة الصعد أي تفاصيل وحيثيات المشروع الإسلامي في التحول الاجتماعي؛ إذ ينبغي فرز فريق عمل من الكفاءات الإسلامية التي تزخر بها إطارات العمل الإسلامي للقيام بصياغة أيديولوجيا إسلامية تسهم في توضيح الرؤية الإسلامية المنهجية إذ أن كثيرًا ما يؤدي ضباب الرؤية إلى هدر في الأرواح والدماء والمشتغلون في العمل الإسلامي يدركون طقوس السرية في كلامي.

ثاني هذه الثغرات هو غياب ظاهرة الحوار ضمن إطارات العمل الإسلامي ومع من هم خارجه، فالحوار وسيلة فعالة لحل كثير من المشاكل التي قد تبدو مستعصية ومنها مشكلة الأيديولوجيا الإسلامية. فالحديث المتكرر عن ضرورة الشورى والتشاور والكتب العديدة التي وضعت عن الحرية الفكرية في الإسلام لا تجد لها صدى ما لم يتمكن العاملون في مجال الدعوة الإسلامية من تأسيسي ظاهرة الحوار في منهجية العمل الإسلامي نفسه في علاقاته الداخلية وفي قلم اتصاله بالخارج الفكري والتنظيمي -لقد أدركت كل الحركات العالمية- بشتى راياتها ومسمياتها- أهمية الحوار ولذا فقد دأبت على عقد المؤتمرات له بغية تحقيق الحد الأدنى من التكامل التصوري (النظري والعملي) بينها ومن يتابع هذه المؤتمرات وما تمخض عنها لا يعوزه الذكاء لإدراك أهمية الحوار كظاهرة سياسية بل إنسانية عامة.

ثالث هذه الثغرات هو غياب ظاهرة النقد الذاتي والتقويم الموضوعي والعلمي للأداء الإسلامي في كافة المجالات، ورغم مرور ما لا يقل عن ستين سنة من عمر الحركة الإسلامية المعاصرة فلا نجد في المكتبة الإسلامية المعاصرة كتابًا واحدًا صادرًا من داخل أطر العمل الإسلامي

نفسه يتناول هذا الموضوع بالنقد والتقويم الموضوعيين العلميين، بل أزيد فأقول بأن ثمة دوائر وحركات سياسية علمانية ولا دينية قد وظفت جهودًا كبيرة في هذا المجال أكثر بكثير مما وظفه الإسلاميون أنفسهم. هذا الغياب البارز للنقد الذاتي والتقويم الموضوعي للأداء الإسلامي أدى لنزعة التعلق بالأشخاص أكثر من الأفكار وأدى أيضًا إلى نزعة الغلو في الدين وهي نزعة لا تزدهر إلا عندما يغيب الوعي بالتاريخ والفكر ومشكلات الواقع المعاش وهي نزعة ليست من الدين في شيء.

وفي تصوري أنه لكي يصار إلى بلورة صحيحة للتكتيك الإسلامي المضاد للحركات اللادينية (وعلى رأسها الشيوعية) لا بد من التصدي أولًا لهذه الثغرات الخطيرة.

التكتيك الإسلامي المضاد

13

إذا نجح الإسلاميون في وضع الأيديولوجيا الإسلامية (وقد شرحنا ما يعنيه هذا المصطلح في الحلقة السابقة) وإذا نجحوا في تأسيس ظاهرة الحوار في منهجية العمل الإسلامي نفسه، وإذا نجحوا -من خلال حيوية الاحتكاك والنقاش- في عملية النقد الذاتي والتقويم الموضوعي للأداء الإسلامي؛ أقول إذا باشروا في ذلك فيكونون قد وضعوا العمل الإسلامي في بدايات الطريق الصحيح؛ إذ أني أؤمن بأن هذه المبادرة الشمولية لازمة من لوازم تصحيح الأوضاع العامة للعمل الإسلامي، وهي بدورها -أي هذه المبادرة- ستتكفل في بعث الصحة والعافية في مستقبل العمل الإسلامي بإذن الله وبتأييده وتوفيقه.

بعد ذلك -أو الأصح خلال ذلك لا بد أن يتخلص الإسلاميون -أقصد عمومهم- من «الرهاب الثقافي» الذي يعانون منه وأقصد ذلك الخوف من الجديد في عالم الثقافة والحضارة. هذا الرهاب الثقافي يجب أن نتخلص منه لأنه يضر بالعمل الإسلامي نفسه من حيث لا نشعر؛ إذ أنه يحول دون فهم العصر واستيعابه، ويحول دون الإتقان في التعامل مع مؤسسات العصر، ويتحول الإسلام -نتيجة لهذا الرهاب الثقافي- من برنامج ديناميكي حيوي ومتحرك إلى برنامج ميكانيكي أصم ورتيب. الأخطر من ذلك أن هذا الرهاب الثقافي بات يزرع في الأوساط الإسلامية الرغبة النكوصية والانكفائية والارتجاعية ويزاحم كل رغبة استشرافية تشرئب

للمستقبل، وينبغي أن يعلم كل الذين يعانون من هذه المشكلة أنها جاءت نتيجة ومحصلة لمراحل طويلة من التخلف والاضطهاد فهي أثر من آثار العدوان علينا نحن أبناء الإسلام. أفلا يجب -إذن- أن نتخلص من آثار العدوان وترسباته؟

كذلك لا بد من نظرية واقعية في العلاقات الشعبية ورؤية صميمية في مجالات الاتصال بالناس. ومن يقرأ في أدبيات الحركات اللادينية (وعلى رأسها الشيوعية) يدرك الجهد الذي تبذله تلك الحركات لاحتكار المرافعة عن القضايا الشعبية، ومكافحة الحركات اللادينية لا يكمن فقط في كشف لا دينيتها -وإن كان ذلك مطلوبًا- بل يكمن في الأساس بالتجاوب مع الجماهير والدفاع عن مطالبها العادلة وعدم ترك الميدان للشيوعية وحدها لتحتكر المرافعة عن القضايا الشعبية. إن موقفًا واحدًا يتخذه الإسلاميون لصالح العدالة الاجتماعية يغني عن كل المجلدات التي توضع حول العدالة الاجتماعية في الإسلام فالناس عموم الناس يتجاوبون مع المواقف لا الأفكار، ولا بد أن تكون هذه المواقف معلنة وواضحة للعيان، وهذا يستلزم وجود الإعلام الإسلامي الشعبي المتواصل دائمًا مع سمع وبصر عموم الناس، ويجب أن ينشغل الإعلام الإسلامي -وفق التصور الإسلامي ومقوماته- بمشاغل الناس وهمومهم وقضاياهم لا أن يتحول إلى جزيرة ثقافية يأوي إليها كل من قطع صلته بالعصر وحركته المتسارعة.

ثم ينبغي أن نسأل أنفسنا: هل ثقافة المسلم المعاصر في وضعها الحالي مؤهلة لخوض الصراع العالمي الذي هو في بؤرته؟ لا يبدو كذلك؛ لأن ثقافة المسلم المعاصر -بما في ذلك كثير من العاملين في حقل الدعوة الإسلامية- هي ثقافة ماضوية تُعنى بشأن الماضي وهي منبتة عن الحاضر -دع عنك- المستقبل. وهي -أي ثقافة المسلم المعاصر- غير مؤهلة

لخوض الصراع العالمي الذي هو في بؤرته، لذا نقول لا بد من نهوض ثقافي في أوساط الإسلاميين -بالذات- كيما يتكامل البنيان الثقافي فيهم ويؤهلهم لدحر الحركات اللادينية وعلى رأسها الشيوعية ولا بد من إحياء قضية المستقبل في ثقافة المسلم المعاصر إذ ليس من ضرورات العقائدية التقوقع الثقافي ومن يقرأ القرآن الكريم -من حيث هو كتاب حركة وليس فقط تعاليم- يجد أن جميع رسل الله -عليهم أزكى الصلوات والتسليم- كانوا يتقنون التفاعل مع ثقافات العصور التي عاشوها، ومن يتدبر فقه الحركة والتحرك في سور القرآن الكريم يصل إلى نتائج عظيمة الأهمية في هذا المجال (بالأخص قصص موسى وشعيب ولوط).

التكتيك الإسلامي المضاد

14

المسلم المعاصر الملتزم بدينه مثقل بالأهداف الكبيرة، ففي محيط أسرته هو يريد أن يبني بيتًا مسلمًا يسترشد بالإسلام في كل شؤونه وشجونه، وهو يريد تربية أطفاله وفق مقررات النهج الإسلامي، وهو يريد إعادة صياغة زوجته وفق ما يقتضيه حكم الإسلام في أمر المرأة، وهو يريد أن يصون بيته من كل المؤثرات الخارجية -وهي كثيرة وضاغطة- التي قد تحرفه عن نهج الإسلام ويريد ويريد.. وعلى الصعيد الاجتماعي يضع يده بيد الثلة المؤمنة الملتزمة لينتشل مجتمعه من إمكانية الذوبان في خضم التغريب في مجال التربية والتعليم والذوق العام والبنيان العام، وعلى الصعيد الاقتصادي يريد أن يدير ما آتاه الله من خير ومال وفق مقررات النهج الإسلامي، وعلى الصعيد السياسي يجد نفسه من خير ومال وفق مقررات النهج الإسلامي. وعلى الصعيد السياسي يجد نفسه ملزمًا -شرعًا- بتكرار النصح لأولي الأمر ومتابعة ذلك دون ملل أو كلل. هكذا إذن يجد المسلم المعاصر الملتزم بدينه نفسه وقد أثقلت بالأهداف الكبيرة المتشعبة، ولا أبالغ إذا قلت بأن تحقيق هذه الأهداف الكبيرة أمر محفوف بكثير من المصاعب وأحيانًا المخاطر، فقد ينجح في تحقيق ذلك على أضيق الصعد (الأسرة مثلًا) لكنه قد لا ينجح في الصعد الأخرى النجاح التام لوجود الكثير من المعوقات الموضوعية وهنا تأتي بذور المشكلة الكبيرة.

فالإخفاق في تحقيق الأهداف الكبيرة يؤدي إما إلى تكيف إيجابي أو تكيف سلبي، فالتكيف الإيجابي يقتضي بذل طاقة أكثر وجهدًا أعظم وإعادة تنظيم في مجال السلوك تنظيمًا يساعد على فهم المشكلة بصورة أوضح، وهذا التكيف الإيجابي لا يقدر عليه إلا من أوتي قدرًا طيبًا من الذكاء وبعد النظر وطول النفس والصبر والمثابرة والموضوعية. أما التكليف السلبي مع مشكلة الإخفاق في تحقيق الهدف فقد يؤدي إلى العدوانية أو النكوص أو الانسحابية أو الإسقاط أو الانفصام أو التقمص كما يشير إلى ذلك علماء النفس.

ويضيف علماء النفس أن الإخفاق قد يؤدي إلى نمط سلوكي خطير وهو التبرير[1]. فتراكم الخبرات الإحباطية والمؤلمة التي نشأت من حالة التنازع بين الذات الواقعية والذات المثالية قد يؤدي إلى نمط التبرير أي البحث عن مبررات للإخفاق، ويبدو أن هذا النمط السلوكي شائع لدى المسلمين المعاصرين؛ إذ أنه ثمة مقولة خطيرة آخذة في الانتشار ضمن الأوساط الإسلامية مؤداها أن أكثر من جهة عالمية «تتآمر» ضد الإسلام والمسلمين تتسلح بطاقات هائلة وقدرة على تطويق الإسلام والمسلمين على كل صعيد، ويبدو أن «نظرية المؤامرة» هذه هي ناتجة عن تراكم الخبرات الإحباطية والمؤلمة التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية. لا خلاف في أن هناك جهات دولية تعمل ضد الإسلام (الشيوعية والصهيونية والماسونية والرأسمالية وغيرها) لكن هذا لا يعني إطلاقًا أن هذه الجهات الأربع -كمثال- قد حلت تناقضاتها وبدأت تتفرغ للإسلام والمسلمين بحيث تنتظمها مؤامرة واحدة للقضاء على الإسلام والمسلمين.

(1) انظر د. سعد عبد الرحمن «السلوك الإنساني: تحليل وقياس المتغيرات» مكتبة القاهرة الحديثة 1971 صفحة 102.

«نظرية المؤامرة» جزء من التكيف السلبي الذي يعاني منه المسلمون المعاصرون. هذه النظرية بدأت تشل القدرة الإسلامية في الفعل والتأثير، ولن يكون هناك اقتدار إسلامي على المواجهة العصرية مع أعداء الإسلام طالما ظلت القناعة بهذه النظرية، والتكتيك الإسلامي المضاد للشيوعية وغيرها من الحركات اللادينية لا يمكن أن يكتمل إلا إذا تخلصنا من كابوس هذه النظرية. أثبتوا أنفسكم على أرض الصراع -صراع الواقع- ستجدون أن كل أطراف الأرض ستسعى لطلب ودكم.

التكتيك الإسلامي المضاد

15

من المؤسف أن قضية الثقافة والفكر لم تأخذ نصيبها المفترض من الاهتمام في أطر العمل الإسلامي، ففي زحمة التحديات والأخطار التي تحيط بالمسلمين عمومًا يرى البعض أنه ليس بمستساغ أن نجلس في البعد الخامس من الوجود كيما نتجاذب الأحاديث في النظرية الإسلامية والثقافة والفكر والتحولات التاريخية، وفي رأيي أن هذا البعض يسيء فهم قضية الثقافة والفكر من أساسها، فهي ليست مطارحات نظرية من الممكن الاستعاضة عنها أو تجاهلها، فالقضية أخطر من ذلك بكثير لأن لها انعكاسات خطيرة وسلبية على مسار العمل الإسلامي واتجاهاته، ولا أبالغ إذا قلت بأن معظم الثغرات الخطيرة التي أشرنا إليها في الأسبوعين الفارطين والتي يعاني منها العمل الإسلامي مربوطة بالواقع الثقافي والفكري لإطارات العمل الإسلامي، ولا أبالغ إذا قلت -أيضًا- بأن نقطة البداية الصحيحة لمعالجة تلك الثغرات تكمن في معالجة قضية التخلف الثقافي والفكري في إطارات العمل الإسلامي. إن الحركة الإسلامية المعاصرة -كغيرها من الحركات المعاصرة- لا تنطلق من فراغ ثقافي وفكري، فالفكر لا ينشأ من فراغ ولا يؤدي إلى فراغ، ولذا فإن المضمون الثقافي والفكري (المفاهيم والرؤية) ينعكس مباشرة على الأداء والتحرك، وكثيرًا ما يؤدي ضباب الرؤية وعدم الوضوح الفكري إلى معارك جانبية يُهدر فيها كثير من الطاقات والأوقات. إذن مطلوب صقل

إطارات العمل الإسلامي ثقافيًّا وفكريًا لكي تتوفر لها الرؤية الموضوعية والواقعية للأوضاع والأشياء والتي بناء عليها تترتب الأولويات في كل مرحلة من مراحل العمل لمساندة ونصرة قضية الإسلام في هذا العالم الذي يضج بالحركة والحياة.

هل من الضروري أن تكون الثقافة الإسلامية -أو ثقافة المسلم المعاصر تحديدًا- ثقافة عقائدية وأحادية وموجهة؟ وهل تقوى هذه الثقافة العقائدية الموجهة أن تحصن المسلم المعاصر أو بالأحرى تحقق له شيئًا من الأمن الثقافي؟ وبالتالي هل تقوى هذه الثقافة العقائدية الموجهة أن تحافظ على تماسك التيار الإسلامي نفسه وعلى حيوية تفاعله مع المجتمعات التي نشأ فيها؟ أرى -والله أعلم- أن المسلم المعاصر في حاجة -إضافة لثقافته العقائدية الموجهة- إلى ثقافة موضوعية تتسم بالتفتح على معطيات العصر الإيجابية الفكرية والمادية، فالثقافة العقائدية الموجهة باتت -في إطار الغياب الكامل للثقافة الموضوعية- تعزل المسلم المعاصر عن مجرى الحياة وتسهم في صناعة عقلية الحصار لديه وهي عقلية كثيرًا ما تؤدي إلى الغلو في الدين والتشرذم الاجتماعي ويخطىء من يظن بأن الثقافة العقائدية الموجهة وحدها تحقق للمسلم المعاصر الأمن الثقافي الذي يحتاجه في هذا العصر الذي تتلاطم فيه موجات الثقافات المتنافرة والمتباينة، فهو بحاجة لثقافة موضوعية وعصرية تعينه على فهم وتمثل هذا العصر بقضاياه وتياراته ورؤاه، ولا أعتقد بأن الثقافة العقائدية الموجهة تقوى على رص التيار الإسلامي ونقله إلى حالة الفعالية الاجتماعية، وإنما الذي يقدر على ذلك الثقافة الموضوعية المشتغلة بقضايا العصر ومجتمعات العصر. إن فهم القوانين التي تحكم حركة المجتمع والمشاكل التي تواجهه لا يمكن أن نصل إليه

من خلال الثقافة العقائدية الموجهة بل من خلال الثقافة الموضوعية الحرة وغير المقيدة، وهي ثقافة أجد أن المسلم المعاصر يفتقر إليها في مواجهاته مع الحركات اللادينية وعلى رأسها الشيوعية وهذه ثغرة في التكتيك الإسلامي المضاد لا بد من ردمها.

التكتيك الإسلامي المضاد
16
تيار في خدمة الناس

تفيد الدراسات المتخصصة في علم الاجتماع السياسي أن الجمهور لا يتحمس لمساندة أي تيار إلا إذا تحقق شرطان: الأول أن يفهم الجمهور مقاصد التيار وأهدافه والثاني أن يجد الجمهور لدى التيار حلًا لمشاكله الحقيقية التي يعاني منها. لذا على التيار الإسلامي أن يعرض نفسه على الجمهور في صورة واضحة ومفهومة وميسرة، وعليه من جانب آخر أن يحدد بعلمية وموضوعية مشاكل الجمهور ويطرح الحلول لها ويقوم بتعبئة الجمهور وتحريكه لصالح الحلول التي يطرحها.

وضوح صورة التيار الإسلامي في عقل الجمهور أمر في غاية الأهمية، ونقصد بوضوح الصورة أن يتأكد التيار الإسلامي من أن الجمهور قد فهمه أي عرف ما يريد وإلام يهدف. إن أي خلل في الصورة التي تترسب في لا شعور الجمهور من شأنه أن يعيق العمل الإسلامي لفترة طويلة من الزمن. لذا كان من الضروري -بدون كلل أو ملل- توضيح المقاصد التي يروم تحقيقها التيار الإسلامي. لا بد من توضيح تلك المقاصد وتحديدها واختصارها عبر كل الأنشطة الإعلامية للتيار، ويجب أن تكون عملية التوضيح بسيطة ومباشرة وبأسلوب لا نفرة فيه ولا غلظة، ولأن أعداء الإسلام يدركون خطورة هذا الأمر -أي وضوح صورة التيار الإسلامي في عقل الجمهور -لذا فإنهم يتهافتون دائمًا على تشويه صورة التيار الإسلامي ومحاولة محاصرته

في زاوية حادة من التهم والتلفيقات والدعايات المغرضة، ولذا يجب أن يحرص التيار الإسلامي على أن يرسخ في لا شعور الجمهور أنه تيار خرج من عموم الناس وأنه تيار في خدمة عموم الناس، فإذا نجح في ذلك -وليس هذا النجاح بالأمر الهين- فإن كل فنون الدعايات التي يحركها الشيوعيون أعداء الشعوب الإسلامية ومن لف لفهم سوف ترتد إلى نحور أصحابها.

وحتى تكون صورة التيار الإسلامي واضحة ومفهومة لدى الجمهور يجب أن تكون القضايا التي يتصدرها التيار الإسلامي قضايا مفهومة وواضحة ومعاصرة. من هنا كان لزامًا على التيار الإسلامي أن يتحاشى الغرق في خلافات فقهية لقضايا عفا عليها الزمن ولا علاقة لها بشأن الناس، ومن هنا كان لزامًا الابتعاد عن فخاخ الجدل حول التاريخ الإسلامي والانتقال من العقلية الماضوية التي تحوم حول الماضي إلى العقلية المستقبلية التي تشرئب للمستقبل حتى يدرك الجمهور أن الإسلام هو مشروع نهوض للمستقبل القريب والبعيد. هذه الصورة الحيوية الدينامية التي من المطلوب أن يجسدها التيار الإسلامي يجب ترسيخها في لا شعور الجمهور عبر الأقنية المتعددة.

وإذا كان التيار الإسلامي يريد من الجمهور أن يسانده فعليه أولًا أن يبادر باحتضان قضية الجمهور. لذا كان لزامًا على التيار الإسلامي أن يباشر بالمهمة الصعبة ألا وهي: التحديد العلمي والموضوعي لمشاكل الجمهور وطرح الحلول العلمية والموضوعية لها وتعبئة الجمهور لصالح تلك الحلول. وقد تكون قضية الجمهور تتعلق بالخدمات المباشرة مثل التموين أو المواصلات أو المدارس أو المستوصفات وغير ذلك فلا يحقرن العمل الإسلامي هذه الهموم اليومية لأنها في معظم الأحوال هي مفاتيح الدخول للجمهور والتأثير فيه.

تطوير الطرح الإسلامي

17

العالم الصناعي اليوم ينتج من الأسلحة المتطورة ومواد التدمير الجماعي ما قيمته أربعمائة وخمسون مليار دولار سنويًا، ولو وزعنا هذه المواد التدميرية التي ينتجها العالم الصناعي اليوم على سكان الأرض جميعهم لوضعنا ما يعادل خمسة أطنان من المواد المتفجرة على رأس كل ساكن في هذا الكوكب وفي سنة واحدة -تقول منظمة الفاو FAO -يموت ما لا يقل عن خمسين مليون نسمة جراء الجوع والجفاف وسوء التغذية والأمراض في العالم الثالث الذي معظمه من المسلمين، وفي سنة واحدة يولد في هذا العالم مئات الملايين من الأطفال ليواجهوا هذا العالم دون أمل في طعام أو مدرسة أو رعاية صحية في إفريقيا وآسيا.

هذه مؤشرات تعكس شراسة المواجهة بين العالم الصناعي بشقيه الليبرالي (الأوروبي الأمريكي) والشيوعي (السوفيتي وشرق أوروبا) من جهة والعالم النامي الثالث (ومعظمه إسلامي من حيث السكان) من جهة ثانية، فالعالم الصناعي الذي ينتج السلع -الرأسمالية والاستهلاكية- يريد أن يحتفظ بنا نحن في العالم الإسلامي كأسواق لترويج بضائعه ومنتجاته المادية والمعنوية وهو في سبيل ذلك مستعد أن يضغط علينا بشتى الأساليب وأن يمول الحروب الإقليمية المحدودة التي تستنزفنا وترهقنا وتكرس تبعيتنا له، ومن المهم أن نعي بأن هناك في العالم الصناعي بشقيه الليبرالي والشيوعي أجهزة إدارية وجيوشًا من الموظفين والمفكرين والمخططين

والمحللين والمتنبئين الاستراتيجيين همهم الرئيسي أن يكون عالمهم هو اليد العليا وعالمنا الإسلامي هو اليد السفلى ولا أبالغ إذا قلت إن بوسعهم الكثير الكثير إذا لم نتدارك موقفنا كإسلاميين وكمدرسة أصبحت تشكل تيارًا عالميًا متواجدًا في كل القارات.

في إطار هذه الصورة من الصراع العالمي لم يعد مقبولًا -علميًا- تصوير أزمة المجتمعات الإسلامية المعاصرة على أنها أزمة أخلاق أو قيم. لم يعد مقبولًا من البعض تجاهل الحقائق الموضوعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في هذا العالم والقفز فوق ذلك كله لتصوير الأزمة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة على أنها أزمة أخلاق وقيم. لم يعد مقبولًا تجاهل وتاثر الصراع العالمي الشرس الذي يدور في بحارنا وصحارينا ومضائقنا؛ نقول لم يعد مقبولًا تجاهل كل ذلك والتركيز على الأزمة الخلقية التي يعيشها العالم أجمع. إن المواجهات الاقتصادية والسياسية والعسكرية -والفكرية التي يضج بها عالمنا المعاصر حقيقة يومية واضحة لكل ذي عين أو سمع، فلماذا هذا التغاضي في الخطاب الإسلامي عن هذه الحقيقة الجلية. لقد كان الخطاب الإسلامي أعني جله- خلال الخمسين سنة السالفة يتناول نظام القيم، ولكن ما نحتاجه -في خضم الصراع الذي نعيش- هو تحديد نظام للمفاهيم يحدد لنا ماهيتنا ومنهجيتنا الفكرية وبالتالي الحركية.

من هنا نقول أنه لا بد من تطوير الطرح الإسلامي بحيث يكون متكافئًا في شكله وموضوعه مع المستجدات الهائلة التي طرأت في العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. لا بد من تطوير عرض المشروع الإسلامي -من حيث هو معبر عن آمال الشعوب الإسلامية- بحيث يجيب على كثير من التساؤلات الجوهرية حول الإسلام التي تترامى صباح مساء في

أجهزة الإعلام الدولية. لقد أصبحت كثير من هذه التساؤلات مشروعة وبحاجة إلى إجابة وتوضيح وتأصيل ولكن الثغرات الخطيرة التي يعاني منها الطرح الإسلامي جعلته غير قادر على التكافؤ الفكري معها. يومًا إثر آخر أصبحنا نعي حاجتنا الماسة لتطوير الطرح الإسلامي بحيث تتحقق فيه الروح التفاعلية مع أزمة هذا العصر الحقيقية وهي كما أفهمها وأحسها ليست أزمة أخلاق أو قيم بقدر ما هي أزمة صراع على الهيمنة المادية في هذا الكوكب.

لماذا يثور الناس؟

لا أدري ما هو السبب الذي دفعني يوم الثلاثاء الماضي لإعادة قراءة كتاب يصطف مع باقي الكتب في مكتبتي الخاصة منذ 1971 وهو كتاب جدير بالمراجعة والمقايسة. الكتاب دراسة علمية للدكتور تيد روبرت غور Ted Robert Gurr أستاذ العلوم السياسية في جامعة برنستون Princeton وعنوانه ذو جاذبية خاصة لقارئ العالم الثالث: (لماذا يثور الناس؟ Why Men Rebel وهو مكون من 421 صفحة من الحجم المتوسط ومن منشورات جامعة برنستون 1970، والمؤلف معروف لدى الأوساط الأكاديمية المتخصصة بالعلوم السياسية خاصة أولئك الذين يركزون على مناطق الصراع والدراسات حولها. عندما قرأت هذا الكتاب لأول مرة سنة 1971 - 1972 كنت مشدودًا في الأساس لعنوانه؛ كنت من خلاله أحاول أن أؤصل علميًا موقفي الشخصي إزاء الظواهر الاجتماعية والسياسية التي تحيط بي ولا أستطيع هضمها أو تقبلها أو تمثلها. أما قراءتي الأخيرة له فقد تخطت وتجاوزت كل ذلك لتصب في الدأب الجاد لفهم العالم الثالث وما يموج به من أحداث وتقلبات عنيفة عجنها المؤلف صاحب الكتاب المذكور عجنًا وخرج لنا بتأصيل علمي لها يفيد كثيرًا في فهم الحاصل حولنا.

الكتاب دراسة علمية مركزة لظاهرة العنف السياسي: هل هو نزعة ذاتية مركوزة في صدور الرجال أم سلوك يكتسبونه من المحيط وضغط ظروفه؟ يخلص الكتاب إلى أن هناك قناعة علمية بأن لدى الناس عمومًا قابليات للعنف السياسي دون أن يكون لديهم ميل ذاتي لذلك السلوك، كل

ذلك يعتمد على المنشطات لتلك القابليات، وقد تكون الظروف السيئة التي يمر بها نفر من الناس من ضمن تلك المنشطات لتلك القابليات.
هذا ويتكون الكتاب من عشرة فصول: في الأول يحاول المؤلف أن يفسر العنف السياسي ويتوصل في هذا الفصل إلى نظرية في هذا الموضوع وفي الفصل الثاني يتعرض المؤلف للحرمان النسبي كباعث للعنف وفي الثالث يبحث في حدة وآفاق ذلك الحرمان النسبي وفي الرابع يبحث في الجذور الاجتماعية للحرمان مع تركيز على الأمنيات والمطامح غير المشبعة كباعث للعنف. وفي الفصل الخامس يتناول المحددات للعنف، أما في السادس فينتقل لآفاق العنف السياسية مشددًا على عملية التطبيع الاجتماعي والسياسي والشرعية النظمية. وفي السابع يفحص الأيديولوجية كمسوغ للعنف أما في الثامن فيعرض لميزان الضغط والضبط لكبح العنف السياسي. وفي التاسع يبحث المؤلف في الدعم المؤسسي لمعالجة قضية العنف السياسي أما في الفصل العاشر فيلخص أسباب وأنسقة العنف السياسي. هذا وسوف أحاول في العدد القادم من مجلتنا «المجتمع» أن ألخص بتصرف الفصول العشرة من الكتاب المذكور.

في مقدمة الكتاب يهمس المؤلف في أذن القارئ بأن هذا الكتاب يجب أن يقرأه كافة المعنيين بموضوعه وخاصة المسئولين عن وضع السياسات العامة من جهة والمتململين من تلك السياسات ليدرك الجميع خطورة التشابك السياسي الذي تعيشه مجتمعات العالم الثالث الميدان الطبيعي لهكذا دراسة وإلى اللقاء في الأسبوع المقبل بإذن الله.

لماذا يثور الناس؟

2

يؤكد غور في كتابه القيم أن ظاهرة العنف السياسي أصبحت من الظواهر الطبيعية والمتوقعة في عصرنا الحاضر، وأن هذه الظاهرة آخذة في التصاعد مع فشل الأنظمة الاجتماعية المعاصرة في تلبية حاجات المجتمعات السياسية الأدبية والمادية، ويستعرض غور آراء من سبقوه من علماء السياسة والاجتماع والنفس أمثال إدواردز Edwards وبرنتون Brinton وبتي pettee وتيماشيف Timashf وإيكشتاين Eckstein ورنسيمان Runciman ودولارد Dotlard. ويؤكد غور أن ظاهرة العنف السياسي يجب أن تدرس دراسة موضوعية من حيث مسبباتها ودوافعها ومحيطها الاجتماعي والسياسي، وإخضاع كل ذلك للأقيسة الامبيريقية المبنية على السير الرقمي للظاهرة، هذا ولقد اتبع غور في كتابه القيم منهجية مبتكرة لمتابعة نقاشه الشيق لظاهرة العنف السياسي؛ إذ إنه يصدّر الفصل بعدة فرضيات ثم يعكف على إثبات تلك الفرضيات.

من المنشطات الخطيرة لقابليات العنف السياسي المركوزة في نفوس الرجال والكامنة فيها هو الحرمان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. فهناك -كما يقول غور- مطامح كثيرة في نفوس الناس ومطامع؛ منها ما هو مشروع وممكن ومنها ما هو غير مشروع ومستحيل، والحرمان Deprivation الذي يقصده غور هو الذي ينشأ عندما يجد الناس أنفسهم بعيدين عن تحقيق حتى مطامحهم المشروعة والممكنة بفعل المعوقات

الاجتماعية والسياسة والاقتصادية. وتتدرج مطامح الناس المشروعة عبر ثلاثة مستويات: شخصية واجتماعية وسياسية، وتخف النزعة للعنف كلما أشبعت هذه المطامح وتزداد النزعة والقابلية للعنف كلما كبتت تلك المطامح، وأخطر حالة قد تنجم عنها ردود أفعال خطيرة هو عندما تكبت المطامح الشخصية المشروعة لدى المواطن في العمل الشريف والكسب الشريف والدور الاجتماعي الشريف، ومن دراسة حالات عديدة في 114 دولة من عالمنا المعاصر للذين ساهموا بشكل بارز في عمليات العنف السياسي في بلدانهم تبين -كما يقول غور- أن نسبة كبيرة منهم قد حالت المعوقات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية دون تحقيق مطامحهم المشروعة والممكنة التحقيق، ولذا يقول غور أنه إذا أراد هذا العالم أن يخفض من تصاعد ظاهرة العنف السياسي والجماعي فليرتق مراقي العدالة وتكافؤ الفرص ويبتعد عن المظالم والتظالم.

يخطئ من يظن -كما يقول غور- أن ظاهرة العنف السياسي آخذة في التصاعد نظرًا لانتشار بعض النظريات السياسية التي تبشر بالعنف، فتلك النظريات -كما يقول غور -لا تزدهر إلا في المحيط الاجتماعي المترع بالمظالم، فينبغي إذن -كما يقول غور- أن نعتني بموضوع العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص أكثر من ملاحقة تلك النظريات وأصحابها. ثمة اعتقاد سائد لدى بعض المجتمعات السياسية أنها -بفعل تماسكها العشائري والقبلي- كما يقول غور قادرة على تحصين نفسها من موجات العنف فذلك اعتقاد تنقصه الدقة والموضوعية والدليل الأمبيريقي.

اليأس والجهل من أهم أسباب العنف السياسي؛ اليأس من تحقيق المطامح المشروعة في العمل الشريف والكسب الشريف والدور الاجتماعي الشريف يدفع في كثير من الأحيان إلى العنف بناء على نظرية

Dollard الشهيرة في جامعة ييل Yale، والجهل بعقابيل العنف من طرف الذين يمارسونه وأكثر منه جهل الذين يحافظون على الأحوال العامة التي تدفع إلى العنف، فذلك مصدر من مصادر التنشيط لظاهرة العنف. لا شك بأن هذا الكتاب من الكتب القيمة التي تتناول موضوعًا حيويًا يكاد يعيشه كل مجتمع سياسي فوق الأرض[1].

---

(1) عرض مختصر لكتاب (لماذا يثور الناس؟ Why Men Rebel) بقلم تيد روبرت غور Ted Robert Gutt مطبعة جامعة برنستون Princeton univ press 1970.

بين ما هو سياسي وما هو ديني

الحياة كما أراها وأحسها ليست ردهة طويلة على جانبيها سلسلة من الغرف المغلقة المنعزلة وقد خط على باب كل غرفة مسمى من المسميات مثل «السياسة» و «الاقتصاد» و «الاجتماع» و «الدين». فمن أراد أن يمارس نشاطًا سياسيًّا عليه أن يدخل تلك الغرفة الخاصة بالسياسة وينعزل بالتالي عن باقي الغرف، ومن أراد أن يمارس نشاطه الاقتصادي أو الاجتماعي أو الديني عليه أن يختار الغرفة الملائمة وينعزل عن باقي الغرف. ليست الحياة -كما أراها وأحسها وأفهمها- بهذه البساطة من حيث التقسيم للمناشط التي تعج بها، بل ثمة تداخل كبير بين ما هو اقتصادي وسياسي وبين ما هو اجتماعي وسياسي وديني وهلم جرًّا. نزيد فنقول أن روعة الحياة وحركيتها بل وجاذبيتها إنما تستمد وتستلهم من هذا التشابك الأمبيريقي والعاطفي. وإذا كان السياسي يُعنى -كما يقول أفلاطون- بشأن الحكم وفلسفته وينتمي لطبقة أهل الذهب، فإن ذلك لا يعني ألبتة أنه في غير حاجة لطبقة أهل الفضة الذين هم الجند والعساكر المنوط بهم مهمة الدفاع عن البيضة، وأن ذلك لا يعني أيضًا أن أهل الذهب والفضة بغير حاجة لأهل الحديد الذين هم الزراع ومنتجو الغذاء. يقول أفلاطون إن الدولة لا تستقيم إلا من خلال هذه التكاملية، وحركيتها لا تستمر إلا بذلك.

تأسيسًا على ذلك يبدو لي أن النظرة العامة للإنسان المتدين على أنه ذلك المترهبن العازف عن حركة الحياة اليومية والزاهد بمباهجها وزينتها وخيرها وأن مسار الدين ومقصده هو ذلك. أقول إن هذه النظرة ينبغي

مراجعتها في ضوء المفهومات الصحيحة للإسلام من حيث كونه مشروعًا حضاريًا شاملًا يسع فقه الفقهاء وسياسة السياسيين وفكر المفكرين وحركة الاجتماعيين وتدبير الاقتصاديين، ومن يراجع الأوراق ويقرأ في تاريخ صدر الإسلام - الذي هو عصر اختبرت فيه جدارة الإسلام الواقعية يرى أن الرجال الذين كانوا حول الرسول ﷺ يتباينون في قدراتهم وفهوماتهم وميولاتهم من حيث كونهم بشرًا يتحركون في الحياة وأنه من خلال هذا التباين في القدرة والفهم والميول كفروق فردية طبيعية بين البشر انبجست تكاملية الصحابة رضوان الله عليهم فكان منهم الاقتصادي الخبير بالمال وتدبيره كعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح وفهم السياسي كعمرو بن العاص والفاروق عمر بن الخطاب ومنهم الديني الصارم النقي كالإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ومصعب بن عمير ومنهم السفراء والمفاوضون والقراء والكتبة والمحدثون والأئمة وغير ذلك من العبقريات الإنسانية. كلهم تربوا في مدرسة واحدة ونهلوا من منبع واحد تلك مدرسة محمد ﷺ وذلك نبع القرآن. لم يقل أحد لهم إن تلك سياسة ولا شأن لكم بها أو ذلك اقتصاد وليست هذه بضاعتكم أو هذا مجتمع فلا تدخلوه؛ إنما مضوا في طريقهم كل يعطي للحياة ما يستطيع ويأخذ منها ما هو نصيبه حتى بنوا حضارة تسمى الحضارة الإسلامية ما زالت آثارها جلية ما بين سينكيانغ في الصين الشيوعية وبواتييه في الجنوب الفرنسي.

من هنا نقول إن اعتقال الإسلام في المسجد وتقييد حركته خارجه في كل أرجاء العالم الإسلامي مسألة بحاجة إلى نظر ومراجعة لأنها تكبل الإبداع الإسلامي وتعيق حركة الإسلام الشاملة في هذا الكون العامر بالحياة. إن روعة الإسلام وعظمته وشموليته وواقعيته لا يمكن أن تبزغ إلا من خلال الحركة اليومية في المدرسة والمصنع والوزارة والجامعة

والشارع والجريدة والتلفاز والإذاعة، وإن عزل الإسلام عن هذه الحركة يفقدنا الكثير من الخير العظيم الذي فيه. وإن صلاحية الإسلام لهذا العصر ولهذا الزمان لا يمكن أن تختبر إلا من خلال مزجه بعجينة الأيام العادية مع إشراقة كل صباح.

التغريب مدخل مناسب للقضية الإسلامية

طرح الأخ محمد عبد الهادي -وفقه الله- في العدد الماضي موضوعًا من أخطر المواضيع التي يواجهها العالم الإسلامي ألا وهو موضوع التغريب. ويقصد بالتغريب كل آثار العدوان على شخصيتنا التاريخية التي تركها بين ظهرانينا الاستعمار الغربي في عالم الثقافة والتربية والتشريع والسياسة والاجتماع والاقتصاد، وقد ألمحنا خلال مشاركتنا في الندوة لكل مظاهر التغريب الملموسة وغير الملموسة كما أفصح عن ذلك وبشيء من التفصيل كل الإخوة د. بهيج حويش والمستشار علي جريشة ود. عبد السلام الهراس جعلهم الله ذخرًا عظيمًا لدعوته، ونحن في «المجتمع» في أمس الحاجة للتركيز على هذه المواضيع الجوهرية ذات البعد الحضاري الخطير والتي تشكل برأيي جوهر القضية الإسلامية، وقد يرى البعض من الإسلاميين بأن القضية الإسلامية واضحة وضوح الشمس في نهار الخليج إلا أن واقع الأمر ليس كذلك. وعلى الإسلاميين في كل أرجاء العالم أن يدركوا بأن القضية العادلة (وقضية الإسلام قضية عادلة) بحاجة لمحام بارع وحصيف يعرض قضيته عرضًا مقبولًا ويدافع عنها دفاعًا ذكيًا.

وفي تصوري أن موضوع التغريب مدخل مناسب للدفاع عن القضية الإسلامية حين عرضها على الناس -عموم الناس- أقصد أن طرح القضية الإسلامية ينبغي أن ينطلق من مدخل التحرر من مظاهر التغريب التي خلفها وراءه الاستعمار الغربي، وأسلمة المجتمعات قطعًا تشمل عمليتين متوازيتين: الهدم والبناء، أي هدم الظاهرة التغريبية وبناء البديل الإسلامي

لها، وحيث أن الظاهرة التغريبية ظاهرة متشعبة للغاية ومرتبطة بسلسلة التبعيات التي نعيشها يوميًا للغرب سياسيًّا وثقافيًا وعكسريًا واقتصاديًا وغذائيًا.. الخ لذا نقول لا بد أولًا من معالجة هذه الظاهرة الأخطبوطية كيما تكون الأرضية الشعبية قابلة للبديل الإسلامي. من هنا نقول أنه نظرًا لغياب الوعي الشرعي جماهيريًا وتصاعد الحساسية المضادة للغرب في كل العالم الإسلامي يكون من الأنسب إذن سياسيًّا أن تنطرح القضية الإسلامية من حيث أنها نقيض تاريخي للفترة التي ساد فيها الغرب مباشرة في مناطقنا.

خلال طرح القضية الإسلامية لا بد أولًا من هدم النموذج الغربي في عقول المخاطبين؛ إذ أن هدم النموذج الغربي هو الذي يفسح المكان للنموذج الإسلامي خذ موضوع الحجاب مثلًا فبدلًا من المدخل التقليدي المكرر والمعلوم من غالبية الناس الذي يحوم فقط حول النصوص بوجوب الحجاب أرى بالإضافة لذلك أن ينطرح الموضوع من حيث هدم النموذج الغربي للمرأة وبناء البديل الإسلامي للمرأة وربط الموضوع بتاريخ الصراع الحضاري بيننا وبين الغرب. فالحجاب جزء لا يتجزأ من الشخصية الجديدة المربوطة بالنموذج الإسلامي الذي نريد أن نبني في عالمنا المعاصر. إنه جزء لا يتجزأ من معركة التحرر من النموذج الغربي للمرأة وإن بقاء المرأة العربية في حالة من الاقتفاء الدائم للمرأة الغربية هو جزء لا يتجزأ من حالة التبعية للغرب. هذا الطرح في تصوري لموضوع الحجاب -كمثال- لديه قابليات كبيرة وعظيمة في تجييش التأييد والمناصرة من جمهور النساء.

على هذا الموال ينبغي أن تنطرح قضية الأسلمة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية على أنها قضية تحرر من هيمنة النموذج الغربي وإحلال

للنموذج الإسلامي. لاشك أن ذلك يفتح المجال واسعًا أمام القضية الإسلامية في أوساط الجمهور وربما حتى في أوساط النظم الحاكمة التي قد تتوفر فيها بعض الشخصيات التواقة لتحقيق الاستقلال النموذجي عن الغرب. عندما أشرقت البعثة المحمدية في جزيرة العرب كانت النزعة القبلية حقيقة أساسية في مجتمع الجزيرة لا يمكن تخطيها فما كان من الإسلام إلا أن وظف هذه النزعة لصالحه. على نفس المنوال نقول أن النزعة المعادية للاستعمار الغربي حقيقة أساسية في المجتمع العربي والإسلامي المعاصر، فلماذا لا يتم توظيف هذه النزعة لصالح القضية الإسلامية المعاصرة؟

ظاهرة التمييز ضد المرأة

تتفاعل «قضية المرأة» على مستوى عالمي منذ مطلع القرن الحالي. واختلفت مواقف المجتمعات الدولية والمنظمات الدولية باختلاف المؤثرات التي تخضع لها، ودار بالفعل حوار عالمي متجاذب وأحيانًا متصادم حول دور المرأة، وحق المرأة، وجدارة المرأة، ومصير المرأة. حدث هذا الأمر على مستوى عالمي وليس فقط على مستوى العالم العربي أو الإسلامي كما يعتقد البعض. تقول د. ناهد رمزي في بحث لها حول (البترول وأثره على دور المرأة في المجتمع العربي) «إن الجمعية العامة للأمم المتحدة -هي لاشك منبر من منابر الرأي العام العالمي- أعلنت في 7/ 11/ 1967 ضرورة القضاء على ظاهرة عالمية وهي «ظاهرة التمييز ضد المرأة» فالتمييز ضد المرأة في العمل والتعليم والأجر والدور الاجتماعي ظاهرة عالمية ربما لا نحسها هنا في الكويت لأن وضعية المرأة في الكويت -حقوقيًا- أفضل بكثير من معظم وضعيات العالم الثالث وربما حتى بعض أقطار العالم الصناعي المتقدم. منظمة العمل الدولية اهتمت بالحقوق الاقتصادية للمرأة وبالعمل على إزالة التفرقة ضدها في مجال العمل في كل قوانين العمل المعمول بها في العالم. لقد أقرت المنظمة الدولية المذكورة اثنتي عشرة اتفاقية دولية تنظم الإطار العالمي لتشغيل النساء، وتهدف هذه الاتفاقيات -في الأساس- إلى حماية المرأة من الاستغلال والتمييز كما حدث لها في المجتمعات الغربية الصناعية، وحتى في المجتمعات الاشتراكية التي تخضع لحكم الأحزاب الشيوعية وبالرغم من الموقف النظري الدعائي من المرأة ودورها نلمس تمييزًا ضدها وعدم ثقة بقدراتها.

هاو جينسكيو العضو المناوب (امرأة) في سكرتارية الحزب الشيوعي الصيني وفي خطاب ألقته بمناسبة (يوم المرأة العالمي) سنة 1984 أكدت فيه أن ما أسمته بـ (التفكير الإقطاعي القائل بأن الرجال أفضل وأعلى مرتبة وأجدر من النساء) ما زال هو التفكير السائد في الصين الشيوعية، ومن الجدير بالذكر أن المرأة في الصين تعتبر قوة عمل رئيسية حيث تمثل النساء في الوقت الراهن أكثر من 36 بالمائة من الشعب العامل في المدن مع وجود نسبة تصل إلى 80 بالمائة في قطاعات النسيج والتجارة العامة وحوالي 60 بالمائة في القطاع الطبي الصيني، ومع ذلك لا تضم الحكومة الصينية تقريبًا إلا 11 امرأة بدرجة وزير أو نائبة وزير من مجموع الوزراء البالغ عددهم في الصين تقريبًا مائتا وزير، ولا يضم المكتب السياسي للحزب الشيوعي الصيني إلا امرأة واحدة هي دنج يانجشاو أرملة شوان لاي رئيس الوزراء السابق من بين 23 رجلًا، وهناك امرأة واحدة من الأعضاء المناوبين في المكتب السياسي هي شين موهوا وزيرة التجارة الخارجية. كل هذا بالرغم من وجود ما يزيد على خمسمائة مليون امرأة في الصين، فقضية التمييز ضد المرأة أو فقدان الثقة بأهلية المرأة، أو تقليص حقوقها الاجتماعية والسياسية قضية عالمية فعلًا، ومن الخطأ أن نتصور أنها فقط قضية تتفاعل في المجتمعات المتخلفة (النامية) أو في المجتمعات الرعوية والزراعية تحديدًا، ومن الخطأ بل ومن الخطورة بمكان أن نربط واقع المرأة المتخلف في العالم العربي بخصوصيات أو موروثات الشعب العربي من عقائد ومناهج إسلامية. إن ظاهرة التمييز ضد المرأة ظاهرة عالمية تواجهها مجتمعات شتى في العالم الصناعي والزراعي والرعوي؛ المتقدم والمتخلف معًا، وتشخيص هذه الظاهرة لا بد أن يتم عبر مقاييس وزوايا عالمية مشتركة كربطها بالتطور الاقتصادي والاجتماعي والعوامل التي تتفاعل ضمنه وربطها بقضية التنمية واحتياجاتها التعليمية والثقافية العامة.

دور المرأة: رؤية إسلامية
نوال السعداوي أخطأت في الطرح
2

لقد وقعت الكثيرات من النساء اللائي يتصدرن العمل النسائي في العالم العربي عمومًا في كثير من الأخطاء وهن يطرحن -بحماس- «قضية المرأة» ومن الأخطاء الشائعة والخطيرة طرح القضية وكأنها «رجال ضد نساء» ومن الأمثلة البارزة على ذلك ما طرحته د. نوال السعداوي وهي التي تقول في بحث لها بعنوان (العقبات أمام المرأة العربية) بأن: (**نجاح التنمية الحقيقية في بلادنا يحتاج إلى تحرير النساء من سيطرة الرجال مثل تحرير البلاد العربية من سيطرة الغرب والرأسمالية العالمية**). هذه الضدية بين المرأة والرجال -تقول د. نوال السعداوي- تتكرس من خلال النظام الاقتصادي الطبقي الذي يسود في العالم العربي ويخضع المرأة -دون الرجل- للقهر الاقتصادي. تتعدى د. نوال السعداوي -وهي تعالج قضية المرأة- ذلك إلى **القول بأن الدين الإسلامي يعرقل حركة المرأة العربية للمشاركة بكل طاقاتها في أعمال التنمية** (ص 131 من البحث المذكور). وتؤكد د.السعداوي أنه إذا أرادت المرأة العربية أن تشارك بالفعل اجتماعيًا وسياسيًا فلا بد من إقصاء الدين الإسلامي عن شؤون الدولة وتسيير المجتمع.

هذا المنهج في الطرح يستفز فينا الكثير من ردود الفعل والمواقف ولا يكسب منه العمل النسائي إلا مزيدًا من العداوات والعقبات، والتركيز

ينبغي أن يكون على التكامل بين الرجال والنساء لا على الندية والضدية والمنافسة والمشاحنة، ثم إننا في الأساس شعوب متدينة لا نقبل بعزل الإسلام عن شؤون الدولة وتسيير المجتمع لما في الإسلام من أحكام متعددة تُعنى بالدولة والحكم (البيعة - الشورى - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- القتال..) والاقتصاد (الزكاة - الصدقات - الأعطيات - محاربة الكنز وتحريمه - الربا - البيوع - تحريم الاحتكار وخاصة السلع الاستهلاكية- المشاركة بين الناس في الماء والكلأ والنار..) والمجتمع (أحكام الزواج والأسرة والأبوة والأمومة والرعاية واليتامى واللقطاء والنفقة والتكافل..) إن مناداة د. نوال السعداوي بعزل الإسلام عن الحكم والمجتمع معناه عمليًا تعطيل كل هذه الأحكام الشرعية الإسلامية المنزلة من لدن الله سبحانه وتعالى وفي هذا ما يخرج من الملة والعياذ بالله.. ولا نقبل لا من د. نوال السعداوي أو غيرها الإشارة إلى ديننا بأنه ضرب من ضروب «التفكير الخرافي» الذي يجب محاربته لكي -كما تقول- تمضي حركة المرأة العربية قدمًا.. هذا منهج خاطئ للغاية وخطير للغاية ننبه له ولخطورته، ولا نعتقد أن هذا المنهج في الطرح يخدم المرأة العربية في ديارنا وحركتها المشروعة للالتقاء بالدور والسياق الاجتماعي الطبيعي لها في العالم العربي الإسلامي.

بل نزيد فنقول أن من يتفحص روايات د. نوال السعداوي مثل (امرأة عند نقطة الصفر) و(مذكرات طبيبة) و(امرأتان في امرأة) و(الغائب) لا يستطيع إلا أن يصل إلى النتيجة التي توصل إليها جورج طرابيشي وهي أنها (أنثى ضد الأنوثة). إن من مصلحة العمل النسائي الرشيد استبعاد منهج د. السعداوي في الطرح لأنه يضر بالغايات التي يروم تحقيقها.

دور المرأة: رؤية إسلامية

3

هل التعليم في حد ذاته يحل قضية المرأة؟

ثمة تركيز في بعض الدراسات على تعليم المرأة وبأنه الحل الأمثل لقضية المرأة في البحث عن سياق اجتماعي وسياسي في المجتمعات العربية الإسلامية. تقول هذه الدراسات إن نسبة الأمية بين النساء العربيات هي أعلى النسب عالميًا (أكثر من ثلاثين مليون امرأة عربية تعاني من الأمية وأما الأمية على الصعيد الإسلامي فهي أيضًا عالية) هن أمهات ومسؤولات عن تربية أجيال وأن هذه الأمية تعيق عملية النهوض، وتركز بعض الدراسات على التطور الكمي لقاعدة المتعلمات على أنه مؤشر نهوض، وبأن التعليم -تقول هذه الدراسات- يحدث تغيرات داخلية كثيرة وإيجابية في المرأة. ويعتقد البعض أن التعليم في حد ذاته -يخلق لدى المرأة كفاءة «ثقة» وأهلية لتكوين رأيها الذاتي وبالتالي الالتقاء بالسياق الاجتماعي المناسب لها.

وأود هنا أن أسجل بعض الملاحظات على هذا الطرح:

1- لا نشك إطلاقًا في أهمية التعليم بالنسبة لكل من الرجل والمرأة، ونقول ذلك من منطلق إسلامي مرتبط بالإسلام كمشروع حضاري للنهوض البشري؛ غير أن التعليم ومنهاجه ووعاءه وإطاره الذي يريد الإسلام هو غير التعليم الذي نتلقاه اليوم في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا. فالنظام التعليمي الذي يريده الإسلام هو النظام الذي

يرتبط بالنموذج الإسلامي شكلًا ومضمونًا وأما النظام المعمول به في المنطقة العربية فهو نظام مرتبط بالنموذج الغربي شكلًا ومضمونًا.

2- هل التعليم -في حد ذاته وميكانيكيًا- خطوة إلى الأمام في حق المتعلم؟ لا شك أن ذلك كثيرًا ما يعتمد على طبيعة المنهج التعليمي ومضامينه الفكرية والاجتماعية والسياسية والعقائدية. د. سعاد إسماعيل (في ندوة نشرتها مجلة المستقبل العربي) تطرح رأيًا مهمًّا في هذا الصدد إذ تقول: إن التعليم والثقافة التي تتلقاها المرأة العربية حاليًا هي ثقافة وتعليم النظام الرأسمالي الغربي. إنها ثقافة تدور حول الفرد وتتمحور حوله ولذلك تجعل من المتلقية له امرأة أنانية فردية -كالغربية- تسعى لسعادتها الشخصية بدون أي اعتبار جماعي (خدمة القضية الاجتماعية العامة) بل حتى أنه لا يزرع في المرأة رغبة النهوض بالمرأة نفسها.

3- نشير هنا بأن هناك في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر ما لا يقل عن 23 ألف طالب خليجي يدرسون ويتعلمون في جامعات ومعاهد ومدارس شتى؛ بينما ليس لمنطقة الخليج عشر هذا الرقم في أنحاء العالم أجمع. هل صار العلم والمعرفة بضاعة أمريكية بحيث نركز على التحصيل المعرفي من أمريكا فقط؟ أم أن المسألة مربوطة بواقع التبعية للنموذج الغربي وهو واقع لا يرضاه لنا الإسلام ومنهاجه المستقل في التعليم والتحصيل المعرفي؟ وهل الذي يتعلمه الطالب الخليجي هناك والطالبة الخليجية يخلق فعلًا لدى المتلقي والمتلقية كفاءة وثقة أم أنه -في كثير من الأحيان- يقضي على الثقة بالنفس ويشتت الفكر ويكرس التبعية للنموذج الغربي؟ ومنه نموذج المرأة الغربية.

دور المرأة: رؤية إسلامية

4

ألا تكون المرأة من القوى الفاعلة إلا خارج البيت؟

من يطلع على الإحصاءات الرسمية من زاوية (المرأة العاملة) يرى العجب العجاب، فالمرأة التي قد تكون وظيفتها في الإذاعة تقديم الأغاني في برنامج (ما يطلبه المستمعون) -كمثال- تعتبرها الإحصاءات الرسمية ضمن (القوى العاملة) بينما ربة البيت المتفرغة لشؤون بيتها من إعداد الطعام لأطفالها وتدريسهم ورعاية زوجها على مدى النهار والليل؛ ذلك الحضور الديناميكي الفاعل لربة البيت لا تعترف به الإحصاءات الرسمية ولا تعتبر صاحبته ضمن القوى العاملة. هذا يدفعنا إلى التساؤل: في ترتيب الأولويات الاجتماعية للمجتمع (العامل) ما هو الدور الأهم؟ المذيعة التي تقدم الأغنية أم ربة البيت المتفرغة لإدارة بيتها ورعاية زوجها وأطفالها؟ وما وجه المقارنة بين العائد الاجتماعي الذي يتحصل من الدورين؟ لا أظن في قولي مبالغة إن قلت أن دور ربة البيت أهم وأن العائد الاجتماعي الذي يجنيه المجتمع من دورها لا شك عظيم وصميمي. في ضوء ذلك نسأل: لماذا إذن هذا التجاهل الإحصائي الرسمي لدور ربة البيت؟ ولماذا هذا الإهمال لتثمين الدور الاقتصادي والاجتماعي العظيم الذي تقوم به ربة البيت؟

يبدو أن الأمر مرتبط -في الأساس- بمفهوماتنا حول (المرأة العاملة) فهي --حسب الاعتقاد الشائع- تلك التي تغادر بيتها صباحًا- وربما في بعض الأحيان قبل إعداد إفطار الصباح لزوجها وأطفالها -لتعود له في الثانية ظهرًا منهكة مرتبكة قلقة وساهمة وغير مهيأة للقيام بدور الأم والزوجة، ويبدو أيضًا أن فهوماتنا (لعمل) المرأة أن يكون خارج البيت وليس داخله. فأي عمل تقوم به أي امرأة خارج البيت معترف به إحصائيًا ورسميًا وتُدرج صاحبته في خانة (المرأة العاملة) وهنا مكمن المشكلة التي -في رأيي- تسهم في تعريض مجتمعنا لعوامل الهدر والهدم في مقابل ذلك نجد أن أي عمل تقوم به أي امرأة داخل البيت -مهما عظم عائده الاجتماعي- غير معترف به إحصائيًا ورسميًا ولا تُدرج صاحبته ضمن خانة (المرأة العاملة) وكأنها (امرأة خاملة). وهذه مفارقة مضحكة مبكية في هذا المجتمع الصغير.

السبب؟ مرة أخرى نعود إلى قضية (النموذج الغربي) فيبدو أننا نستعير هذا النموذج حتى في بيوتنا وربما حتى في مضاجعنا. فهذا الفهم لدور المرأة هو فهم غربي محض لا يجد مسوغاته في أبنيتنا الاجتماعية (الدينية وغيرها) ولا يستجيب لمتطلباتها، بل إن الدارس والباحث في الحضارة الغربية ونشوئها والقارئ لمؤلفات توينبي TOYNBEE وديورانت DURANT وتوفلر TOFFLER ورسل RUSSEL وغيرهم من الذين بحثوا في حضارة الغرب وتاريخ الثورة الصناعية كعامل من عوامل إعادة الصياغة لدور المرأة؛ أقول إن القارئ لذلك يجد العذر للمرأة الغربية في خروجها من بيتها وتخليها عن مهمات الطفولة والأمومة، لكن سؤالنا الذي نوجهه للمرأة العربية المسلمة: هل هناك ظرف ضاغط -كظرف الثورة الصناعية في الغرب- أدى لخروج المرأة العربية المسلمة عن مهمات الأمومة

والطفولة؟ أم أن المسألة لا تتعدى أكثر من التبعية لنموذج المرأة الغربية وهو نموذج -وباعتراف أصحابه- مجزوم بفشله. يحضرني هنا رأي د. مصطفى محمود الذي قال ما مؤداه: إن المرأة العربية ستظل تقلد الغربية لفترة طويلة من الزمن حتى تمر بكل التجارب المرة التي مرت بها وعندها ستدرك أن نموذج الغربية لا يمكن أن يلبي حاجات الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

دور المرأة: رؤية إسلامية

5

اتجاهات جديدة
نحو عمل المرأة في
المجتمعات غير الإسلامية

تطرقنا في الأسبوع الفائت لموضوع عمل المرأة في العالم العربي الإسلامي والظروف المحيطة بالموضوع من حيث آثاره ومخرجاته. واليوم بودنا أن نعالج ذات الموضوع في مجتمعات غير إسلامية اعتركت بخروج المرأة إلى سوق العمل منذ فترة طويلة، وها هي تباشير أو بالأحرى مؤشرات التراجع تبدو واضحة للعيان ففي الولايات المتحدة نجد أن المرأة خرجت من البيت لتعمل جنبًا إلى جنب الرجل الأمريكي منذ أكثر من مائة عام. في البداية كانت المرأة هناك تعمل في المهن البسيطة وتدرجت حتى أصبحت اليوم قوة أساسية في سوق العمل الأمريكي. فنسبة خمسة وخمسين بالمائة من نساء أمريكا يعملن خارج البيت في وظائف ومهن متعددة وأكثر من نصف هذه النسبة من المتزوجات. تقول بعض الدراسات في هذا الصدد أنه إذا استمر معدل غشيان المرأة الأمريكية لسوق العمل الأمريكي على ما هو عليه فلن يحين القرن 21 ميلادي (أي بعد 13 سنة فقط) إلا وأصبحت المرأة الأميركية تشكل الأغلبية في قوة العمل. هذا المشوار الطويل الذي مرت به المرأة الأمريكية صار الآن مادة

للبحث العلمي والسبر الموضوعي والتقييم التاريخي؛ لذا بدأت الأسئلة الكبيرة تطرح نفسها بقوة في المجتمع الأمريكي: ما هي الآثار الاقتصادية والسياسية والتربوية والاجتماعية التي تمخضت عن خروج المرأة من البيت إلى سوق العمل؟ وهل بالإمكان فعلًا التوفيق بين العمل والبيت (الطفولة والأمومة والزوجية)؟

حول هذا الموضوع كتب د. أندرو هاكر ANDREW HACKER أستاذ العلوم السياسية في كلية كوينز CITY UNVERSIRY في نيويورك مقالة قيمة في المجلة الفصلية (ديالوج DIALOGUE) في العدد الأخير رقم 77 وهي مجلة تُعني بالحوارات التي تدور في المجتمع الأمريكي حول مختلف القضايا ويساهم في الكتابة فيها عدد غير قليل من مشاهير الكتاب والاختصاصيين يشير هاكر إلى شخصيتين رائدتين في الحركة النسائية الأمريكية: الأولى (ديبورا فالوز DEBORAH FALLOWS) والثانية (سيلفيا هوليت SYLVIA HOWLETT).

الأولى نشرت كتابًا بعنوان يفصح عما فيه (عمل أمّ MOTHER'S WORK) تحكي قصتها منذ البداية أي كيف كانت متحمسة للعمل ثم كيف قررت البقاء في البيت والتفرغ لزوجها وأطفالها الأربعة والاستقالة من عملها كمديرة لجامعة. أما الثانية فنشرت كتابًا بعنوان (أسطورة تحرير النساء في أمريكا «THE MYTH OF WOMENS LIBERATION IN AMERICA» تؤكد في هذا الكتاب حماسها لعمل المرأة من ناحية مبدئية لكن تشترط أن تتوفر عدة شروط لتسهل على المرأة التوفيق بين البيت والعمل، وتستبعد سيلفيا هوليت أن يأتي اليوم الذي تتوفر فيه هذه الشروط، كما يشير هاكر إلى كتابين آخرين، الأول بعنوان (وحدي في الزحام ALONS IN ACROWD) لصاحبته (جين شرويدل JEAN SCHROEDEL) التي تحكي فيه تجربتها

في العمل في أوساط الرجال الأمريكان وفي ظروف عمل غاية في الصعوبة والحرج.. والكتاب الثاني هو (الجنس الثالث THE THIRD SEX) لصاحبته (باتريشيا ماكبروم PATRICIA MCBROOM) التي تبحث من خلاله حول أثر العمل على تكوين المرأة الأمريكية من حيث كونها الأنثوي فتقول أن المرأة الأمريكية بلغت -من خلال العمل- جرعات كبيرة من (الذكورة والعدوانية) بحيث تجزم ماكبروم أن هذه التجربة أفرزت جنسًا ثالثًا شكله الخارجي امرأة أما تكويناته وتصرفاته ومزاجه فيخالط الذكورة والذكران.

تُرى هل تجرؤ الحركة النسائية العربية أن تطرح دراسات بهذه الجسارة، فبعد مائة عام أو أكثر ها هي الحركة النسائية الأمريكية تتولد فيها الاتجاهات الجديدة حول موضوع عمل المرأة بالرغم من الثقل الجوهري للمرأة الأمريكية في سوق العمل الأمريكي. المقالة التي نشرها هاكر وثيقة ينبغي أن تدرسها المرأة العربية المسلمة، فالقوم هناك جربوا فلنستفد من تجربتهم ولنبتعد عن الأخطاء التي وقعوا فيها.

دور المرأة: رؤية إسلامية

6

تقييم تجربة المرأة في الكويت

لا يعيب الإنسان ولا يُشينه أن يراجع بين الفينة والأخرى أفكاره وآراءه ومواقفه وسلوكياته وعلاقاته الاجتماعية ومجمل حياته بغية الترشيد والتصحيح والتقويم، ولا يعيبه ولا يُشينه إذا تبين له أنه أخطأ هنا أو أخطأ هناك طالما توفرت لديه إرادة التصحيح والتقويم والترشيد، ولا يعيب الإنسان ولا يُشينه -بعد المراجعة المخلصة مع النفس والمحاورة الدافئة مع قرناء الخير- أن يغير الإنسان أفكاره وآراءه ومواقفه وسلوكياته وعلاقاته الاجتماعية ومجمل حياته في اتجاه الأصح والصحيح والقويم والرشيد من الأفكار والآراء والمواقف والسلوكيات والعلاقات الاجتماعية وغير ذلك؛ فالحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها.

وما ينطبق على الإنسان الفرد، ينطبق أيضًا على الإنسان الجماعة أي المجتمع بعمومه، فلا يعيب مجتمعًا من المجتمعات أن يراجع نفسه في أفكاه وآرائه ومواقفه وسلوكياته وأنظمته وأنسقة حياته بالإجمال بغية الترشيد والتصحيح والتقويم، ولا يعيب المجتمع ولا يُشينه -أي مجتمع كان- إذا تبين له أنه أخطأ هنا أو أخطأ هناك طالما توفرت لديه إرادة التصحيح والتقويم والترشيد. بل لا يعيبه ولا يُشينه أن يغير حتى أنظمته العامة -إذا توفرت قناعته العامة -لأنظمة أخرى وأنسقة أخرى يرى أنها- وبعد التجربة والمحك- أقرب إلى الصحة والاستقامة والرشاد.

في مطلع الخمسينيات وبعد أن ظهرت في الكويت وإلى السطح الاجتماعي آثار الثروة النفطية ومن خلال الاحتكاك الثقافي مع المجتمعات الأخرى العربية والأجنبية ومع توافد الخريجين الجدد (والخريجات على قلتهن يومذاك) وما يحملون من أفكار واتجاهات حول أبنيتنا الاجتماعية؛ بدأت تنطرح قضايا كثيرة للحوار من ضمنها قضية المرأة، وذهب نفر من إخواننا وأخواتنا في الكويت يومذاك إلى نقد الطبيعة المحافظة للمجتمع الكويتي لدرجة أن مجموعة من الفتيات الكويتيات تظاهرن وأحرقن العباءات ونادين بالسفور واحتججن على استمرار الحجاب في الكويت وكان هذا التيار يومذاك -بمرفقاته السياسية العربية- قويًا وكاسحًا لدرجة أنه أثر كثيرًا على وضعية المرأة الكويتية من حيث مكانها ودورها ووظيفتها الاجتماعية، ولسنا هنا في مجال محاكمة هذا التيار الاجتماعي أو ذاك بقدر التأكيد على أن التيار الذي كان سائدًا في الخمسينيات كان له الأثر الكبير في إخراج المرأة الكويتية من البيت إلى سوق العمل الكويتي أي -نقول- مر الآن على خروج المرأة الكويتية من البيت إلى سوق العمل- بشكل جماعي وكثيف- ما يقارب الثلاثين عامًا.

بعد هذا المشوار الذي مرت به المرأة الكويتية أليس مطلوبًا تقييم هذه التجربة الاجتماعية؟ وطرح الأسئلة الكبيرة حولها: ما أثر خروج المرأة الكويتية من البيت إلى سوق العمل على تربية النشء (الأطفال والصبيان بالذات) وعلى استقرار الأسرة الكويتية (وعلاقة ذلك بنسبة الطلاق المرتفعة في الكويت) وعلى فرص العمل للرجل الكويتي وعلى ظاهرة الخدم والمربيات في المجتمع الكويتي وعلى النمط الاستهلاكي الاستنزافي لميزانية الزوج والأسرة برمتها؟ وهل بالفعل كان لخروج المرأة الكويتية من البيت إلى سوق العمل الكويتي آثار اجتماعية إيجابية،

وإذا كان كذلك فما هي؟ وهل تعليم المرأة -من حيث هو حق إنساني وإسلامي- يستلزم بالضرورة أن يكون دورها الأساسي خارج البيت؟ وهل للمرأة -الكويتية وغيرها- وظيفة أساسية في البيت، وإذا كان كذلك فما هي؟ وهل استطاعت المرأة الكويتية التوفيق بين العمل خارج البيت ووظيفتها داخل البيت؟ وهل هذا التوفيق ممكنًا؟

لا أزعم أني أملك أجوبة واضحة ودقيقة لتلك الأسئلة الكبيرة، لكني أستطيع القول أنه بات لزامًا علينا في الكويت أن ندرس هذا الأمر لخطورة آثاره على المستقبل الكويتي، فهل تتحرك الجمعيات النسائية لدراسة هذه الأسئلة وغيرها المثارة في هذا الصدد وهل تتحرك الجهات الرسمية المعنية بهذا الأمر في اتجاه دراسته؟ أرجو ذلك.

دور المرأة: رؤية إسلامية

7

ماكو مهر بس هالشهر والقاضي نذبه بالنهر

في سنة 1959 وعندما جثم على بغداد كابوس الشيوعية، سيّر الحزب الشيوعي العراقي آنذاك مظاهرة صاخبة تتصدرها عضوات الحزب وهن يهتفن: (ماكو[1] مهر بس هالشهر والقاضي نذبه بالنهر) أي بعد شهر فقط لن يتعين على من يريد الاقتران بامرأة اتباع القوانين الإسلامية (مهر وشهود ومأذون ووثيقة شرعية) فقد كان الحزب الشيوعي العراقي آنذاك في قلب السلطة ووجدانها وكان بالفعل قد أعد مشروعات قوانين تلغي التعامل تمامًا بالقوانين الإسلامية في الزواج وغيرها ويترك العلاقة الجنسية بين المرأة والرجل بدون أية قيود أو ضوابط، والذين وقفوا من المارة على جانبي الطريق ورواد المقاهي في (ساحة الأمين) و(شارع الرشيد) المنهمكون بالتهام (الباجلا والكاهي) ورشف (الجاي أبو لكة) ربما لم يدركوا المعاني البعيدة للهتاف، لكن من يقرأ ماركس وانجلس لا يحتاج لكثير ذكاء لكي يتبين له أن ذلك الهتاف كان تلخيصًا دقيقًا للأساس الفكري لموقف عموم الشيوعيين من المرأة والأسرة والزواج والطفولة والأمومة، ومن المهم -لغرض المقارنة- التعرف على الأساس الفكري الماركسي إزاء قضية المرأة قبل أن نتعرف على الأساس الفكري الإسلامي لذات الموضوع حتى ندرك الغلو والتطرف اللذين تتميز بهما المدرسة الماركسية.

---

(1) ماكو: لا يوجد. نذبه: نلقيه.

من أفضل المراجع الماركسية التي تعرضت لقضية المرأة هما: أولًا (البيان الشيوعي) 1848 وثانيًا بحث كتبه انجلس بعنوان (أصل العائلة) وهو مضمن في (مختارات ماركس وانجلس) 4 أجزاء، دار التقدم، موسكو، طبعة 1970 والبحث في الجزء الثالث ص -170 419، فمن أراد أن يتعرف على النظرية الماركسية في المرأة والطفولة والأمومة والزواج فلا بأس أن يستعين بهذه المراجع الرئيسة، فماذا تقول هذه المصادر التي يروجها الشيوعيون في كل مكان في هذا العالم عن المرأة والطفولة والأمومة والزواج والأسرة؟

يستند انجلس في بحثه (أصل العائلة) على كتاب باهوفن BACHOFEN والمعنون (حق الأم) والذي يؤكد فيه (أن الزواج الفردي -من حيث هو مؤسسة اجتماعية- إنما هو تنظيم جديد على حياة المجتمعات البشرية التي كانت تعيش في حالة عفوية من الشيوعية الجنسية التي لم يكن فيها الرجال وحسب يدخلون في علاقات جنسية مع بضع نساء بل كانت فيها النساء أيضًا يدخلن في علاقات جنسية مع بضعة رجال دون أن يشكل ذلك مخالفة للعادة)[1] ويؤكد ماركس أن التناقض الموجود بين المرأة والرجل في الأسرة أساسه اقتصادي وشبيه بالتناقض بين البرجوازي والبروليتاري (الرجل هو البرجوازي والمرأة هي البروليتاري في هذه الحالة) ويضيف مسفهًا العائلة وداعيًا لإلغائها: (إن العائلة العصرية لا تنطوي على جنين العبودية وحسب بل أيضًا على جنين القنانة)[2] ويؤكد انجلس أن الزواج تكمن دائمًا وراءه دوافع النفعية من الطرفين والاستغلال الاقتصادي وهو لا يختلف في مضمونه عن البغاء، وكل الخلاف -كما يقول انجلس- بين

(1) (مختارات ماركس وانجلس)، جـ 3، ص 179.
(2) نفس المرجع، جـ 3، ص 244.

الزوجة والبغية أن (الزوجة لا تختلف عن البغية الممتازة الذكاء والأناقة إلا بكونها لا تؤجر جسدها بالقطعة كما تؤجر العاملة عملها، بل تبيعه دفعة واحدة وإلى الأبد كالعبدة)[1] والشرط الأول -عند انجلس- لتحرير المرأة هو خروج المرأة من البيت إلى سوق العمل لكي تزول العائلة بوصفها وحدة اقتصادية في المجتمع[2] ماذا يحدث للأطفال؟ الأطفال (الشرعيون وغير الشرعيين نظرًا للحرية الجنسية المطلقة التي ينادي بها ماركس وانجلس) يقول: (مع تحول وسائل الإنتاج إلى ملكية عامة اجتماعية لا تبقى العائلة وتغدو العناية بالأطفال وتربيتهم من شؤون المجتمع فإن المجتمع سيعنى بالقدر ذاته بجميع الأطفال سواء أكانوا شرعيين أو غير شرعيين وبفضل هذا يزول هم العواقب الذي يشكل في الوقت الحاضر أكبر سبب اجتماعي أخلاقي اقتصادي يمنع الفتاة من الاستسلام بلا تحفظ للرجل الذي تحبه. ألن يكون هذا سببًا كافيًا لكي يقوم تدريجيًا مزيد من الحرية في العلاقات الجنسية ولكي يتكون بالتالي رأي عام أكثر تساهلًا حيال شرف العذارى وحشمة النساء؟)[3] ونسأل: أليست هذه دعوة صريحة للشيوعية الجنسية والإباحية المطلقة؟ يجيب علينا (البيان الشيوعي).

(قصارى ما يمكن أن يتهم به الشيوعيون إذن هو أنهم يريدون كما يزعم الاستعاضة عن إشاعة النساء المستترة بالرياء والمغطاة بالمداجاة بإشاعة صريحة رسمية)[4].

(1) نفس المرجع، جـ 3 ص 264.
(2) نفس المرجع، جـ 3، ص 268.
(3) نفس المرجع، جـ 3، ص 270.
(4) (البيان الشيوعي)، دار التقدم، موسكو، د. ت، ص 64.

دور المرأة: رؤية إسلامية الحلقة 8

الغلو والتطرف في المنظور الشيوعي للمرأة

استعنا في الأسبوع الفائت ببعض النصوص الماركسية التي تكشف التصور الشيوعي لموضوع المرأة والزواج والأمومة والعائلة ولم نذهب بعيدًا ونحن نستشهد بالنصوص بل أخذنا ما كتبه ماركس وانجلس باعتبارهما من الأعمدة الرئيسية في الفكر الشيوعي، ورأينا كيف أنهما يعتبران الزواج كالبغاء والزوجة كالبغية وكيف أنهما يعملان من أجل زوال العائلة كوحدة اجتماعية واقتصادية وتذويب كل ذلك في بحر المجتمع الأوسع في إطار التملك العام لوسائل الإنتاج، ورأينا كيف أنهما يقرران أنه مع تحول وسائل الإنتاج إلى ملكية عامة اجتماعية تتحرر المرأة اقتصاديًا من سيطرة الرجل وتخرج من البيت وستجد بالتأكيد العمل وبذا يقول انجلس ستزول كافة الأسباب التي تمنع المرأة من الاستسلام بلا تحفظ لمن تحب من الرجال، ويبشرنا انجلس بأنه سوف يتكون في المجتمع الاشتراكي رأي عام أكثر تساهلًا حيال شرف العذارى وحشمة النساء[1]. الأمومة! لا داعي لها يقول انجلس لأن المجتمع بأسره سوف يصبح أمًّا للأطفال الشرعيين وأبناء السفاح سواء بسواء الذين يوضعون في

(1) مختارات ماركس وانجلس 4 أجزاء، دار التقدم، موسكو، 1970، جـ 3، ص: 179. 244-264- 268- 270.

دور رعاية الأطفال التابعة للدولة، وبعد دور رعاية الأطفال سوف تتلقفهم (المدن الدراسية) ولا حاجة للبيت والعائلة والرعاية الأسرية كما هو معمول به في المجتمعات التي لم تصل إلى مرحلة الاشتراكية، ويذهب انجلس لأكثر من ذلك بكثير فيلغي الفطرة إلغاء حين يربط شعور غيرة الرجل على امرأته بواقع سيطرة الرجل الاقتصادية على المرأة فهو يغير عليها كما يغير على أي شيء يملكه، ومع تحول وسائل الإنتاج للملكية العامة سوف تتلاشى تلك الغيرة لأنه لن تعود هناك ملكيات خاصة[1].

أوغست بيبل (AUGUST BEBEL 1840– 1913) والذي يعتبره لينين نفسه من الرواد الأوائل في الحركة الشيوعية في ألمانيا (انظر لينين في أعماله الكاملة COLLECTED WORKS جـ 19 ص 301) كتب كتابًا يعنينا ونحن نرصد النظرية الشيوعية في المرأة بعنوان (المرأة والاشتراكية العلمية WOMAN AND SOCIALISM يلخص فيه آراءه في هذا الموضوع وهو في عمومه يكرر نفس المقولات التي ذكرها كل من ماركس (1818– 1883) وانجلس (1820– 1895) في (المختارات)، والتي تتلخص بربط موضوع المرأة بالوضع الاقتصادي ففي المرحلة الرأسمالية حين تكون وسائل الإنتاج بيد فئة قليلة من الرأسماليين تتكرس سيادة الرجل على المرأة في الزواج، وعندما تصبح وسائل الإنتاج في المرحلة الاشتراكية (التي تسبق المرحلة الشيوعية) في إطار الملكية العامة تُلغى بذلك سيادة الرجل الاقتصادية وتتحرر المرأة اقتصاديًا وتصبح ندًّا اجتماعيًا للرجل. يقول أوغست بيبل أنه عندما يحدث ذلك -أي التحول الاشتراكي- تصبح مجامعة النساء ومضاجعتهن شأن خاص لا تتدخل فيه دولة البروليتاريا.

يقول أوغست بيبل بالحرف: (إن إشباع الغريزة الجنسية (في المجتمع

---

(1) نفس المرجع، ص 212.

الاشتراكي) شأن خاص بالنسبة للفرد في نفس سياق إشباع أية غريزة أخرى ولا يحق لأي طرف التدخل لمنع ذلك تحت أي مبرر، وكما أني أعتبر نوع الطعام الذي آكله والشراب الذي أشربه والملابس التي أرتديها من شؤوني الخاصة التي لا يحق لأي طرف التدخل فيها فكذلك اختياري للنساء اللاتي أضاجعهن)[1].

ليت الذي يدبجون المقالات الطوال عن تطرف التيار الإسلامي وغلوه يذكرون شيئًا عن تطرف وغلو الرفاق الحمر في موضوع المرأة وغيره وبالأخص أيضًا موضوع العنف والإرهاب والتصفيات الجسدية فلدينا أدبيات شيوعية كثيرة تتحدث بإسهاب حول هذه المواضيع على صعيدي النظرية والممارسة، وعلى مستوى عالمي وعربي.

(1) أوغست بيبل (مجتمع المستقبل SOCIETY OF FUTURE دار التقدم، موسكو 1976، ص 130.

دور المرأة: رؤية إسلامية الحلقة 9

فشل مقولة ماركس وانجلس حول المرأة

في الحلقة السابعة والثامنة وضعنا أمام القارئ مقولات كل من ماركس وانجلس حول المرأة والأسرة والزواج والطفولة والأمومة متقيدين في كل ذلك بالنصوص الصريحة والواضحة المذكورة في (البيان الشيوعي) و(مختارات ماركس وانجلس) وكل ذلك من منشورات دار التقدم في موسكو، واليوم سوف نحاول أن نتبين الفشل الذي منيت به هذه المقولات عند التطبيق بعد الثورة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي 1917. فعندما جاء الحزب الشيوعي السوفياتي إلى السلطة في تلك السنة حاول من خلال القانون الذي تم تطبيقه منذ يوم 31 ديسمبر 1917 بشأن الأسرة والزواج تطبيق مقولات ماركس وانجلس، وأصبح أي زواج يتم في الكنيسة أو المسجد هناك (في الاتحاد السوفياتي ما لا يقل عن 40 مليون مسلم) غير معترف به من طرف الدولة[1]، ونص قانون 1917 بأن الدولة لا تعترف إلا بالزواج المدني وأنه لا ينبني عليه أي حق في الإرث للأبناء فقد ألغت الشيوعية نظام الإرث لاصطدامه مع نظريتها الاقتصادية، وفتح الزواج المدني الباب على مصراعيه للانحراف لغياب قدسية الوعاء الديني عنه ولعدم وجود نتائج كبيرة وهامة تترتب عليه كالإرث مثلًا ولسهولة فضه في النهاية.

---

(1) انظر (دائرة المعارف البريطانية) جـ 14 ص 955 طبعة 1963.

ونتج عن ذلك الكثير من الانحرافات والرذائل وضعفت الأسرة وكثر الأطفال غير الشرعيين وتصاعدت جرائم الأحداث نظرًا لغياب الرعاية الأسرية التي كانت الدولة بكل أجهزتها لا تدعمها ونظرا لذلك رغبت النساء عن الحمل وانتشر الإجهاض الذي كان يبيحه القانون وقل الإقبال على الزواج ومعها قل عدد السكان مما أدى إلى تدخل الدولة لمنع الإجهاض وتقييد الطلاق بقيود صعبة جعلته أصعب من الطلاق الكاثوليكي[1].

وعندما تبين لأجهزة الحزب الشيوعي السوفياتي فشل النظرية الشيوعية في المرأة والزواج لأنها أدت لعواقب وخيمة وخطيرة كما أسلفنا أصدر الحزب سنة 1936 في الشهر السادس قانونًا معدلًا جاء في مقدمته أن هذا القانون يصدر لـ (لمحاربة التسيب واللامسئولية الاجتماعية تجاه الأسرة واحتياجاتها في الرعاية)[2] وفي هذا اعتراف رسمي بفشل نظرية ماركس وانجلس في المرأة والزواج الذي قالوا عنه في (المختارات) إنه لا يختلف في مضمونه عن البغاء وأن الزوجة هي في واقع الحال -وعلى حسب تعبيرهما- بغية ذكية ظفرت بزبون مدى الحياة.

وفي يوليه 1944 صدر تعديل جديد على قانون 1936 ويقضى التعديل بضرورة تسجيل الزيجة في جوازات السفر تأكيدًا لأهمية آصرة الزواج في الحل والترحال، وأن الطلاق لا يتم إلا بعد إجراءات معقدة في المحاكم. وذكر قانون 1944 في مقدمته أنه (بات ملحًا إعطاء احتفال الزواج هيبته المعنوية) وكأنه يشير بذلك إلى روعة وهيبة احتفال الزواج كما جاءت به الشرائع السماوية.

---

(1) انظر أحمد العوايشة (موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ) منشورات جامعة أم القرى، ص: 565، طبعة 1982.

(2) انظر (دائرة المعارف البريطانية) مشار إليه سابقًا.

دور المرأة: رؤية إسلامية

10

المشروع الإسلامي للمرأة

عرضنا في الحلقات السابقة -وباختصار- لظاهرة التمييز ضد المرأة في المجتمعات المعاصرة كما هو واضح من تقارير (منظمات العمل الدولية) التابعة للأمم المتحدة، وذكرنا اثنتي عشرة اتفاقية دولية تنظم الإطار العالمي لتشغيل النساء وقلنا إن هذه الاتفاقيات تهدف -في الأساس- حماية المرأة من الاستغلال والتمييز كما حدث لها في المجتمعات الصناعية بدءًا بالثورة الصناعية.. وعرضنا كذلك لظاهرة التمييز ضد المرأة في المجتمعات العصرية التي تحكمها الأحزاب الشيوعية وضربنا أمثلة حية حول ذلك، كما شرحنا الرؤية الماركسية للمرأة مستعينين بنصوص مباشرة من (البيان الشيوعي)، و(مختارات ماركس وانجلز) وشارحين لسمات الغلو والتطرف في تلك الرؤية مما أدى إلى الفشل في التطبيقات المتعددة وبالذات في الاتحاد السوفياتي كما ظهر من تطورات القوانين التي تُعنى بشأن المرأة سواء قانون 1917 أو 1936 أو التعديلات التي أجريت عليه في 1944.. واليوم نحاول أن نعرض المشروع الإسلامي للمرأة كما هو مستوحى من الكتاب والسنة وتاريخ صدر الإسلام.

نلاحظ ابتداء أن الخطاب القرآني موجه إلى المرأة على أنها كائن مستقل عن الرجل وليس ملحقا به، والدخول في دين الله عمل عيني لا تصح فيه

الوكالة، وعلى المرأة -كما الرجل- أن تبايع كما يبايع الرجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: 12]. ومن هنا كانت مواقف المرأة في صدر الإسلام مستقلة عن الرجل، فقد أسلمت المرأة وأخوها كافر كفاطمة بنت الخطاب التي أسلمت قبل أخيها عمر بن الخطاب، وأسلمت وأبوها كافر كأم حبيبة بنت أبي سفيان، وأسلمت وزوجها كافر كزينب بنت رسول الله ﷺ تزوجها ابن خالتها أبو العاص بن الربيع فأسلمت دونه، وقد أسلمت أم كلثوم بنت عقبة دون أهلها وهاجرت وهي أول من هاجرت من النساء وخرجت من مكة وحدها، وأما حارثة بنت المؤمل فقد أسلمت برغم العذاب الوحشي الذي كانت تتعرض له من أبي جهل حتى ذهب بصرها من شدة التحريق، وأما سمية بنت خباط فكانت سابعة سبعة في الإسلام عذبها آل المغيرة وطعنها أبو جهل -لعنه الله- برمح فماتت وكانت أول شهيدة في الإسلام.

وإذا كانت المرأة في العقيدة الإسلامية مكلفة تكليفًا عينيًا كما الرجل، فإنها لا تتميز عن الرجل بشريعة خاصة إلا في بعض الأحكام الفرعية التي جاءت لتتناسب مع طبيعتها البشرية. الأصل في هذا الأمر -يقول د. حسن الترابي- هو (اتحاد الشريعة وعموم الخطاب ولا يثبت تخصيص أو تمييز إلا بدليل)[1] ففي التكليفات العينية مثل الصلاة والصيام والحج والذكر وغير ذلك نجد أن ما فرض على الرجل هو الذي فرض على المرأة، وعلى المرأة نصيبها من التكليفات الكفائية التي تتوخى حراسة الكيان العام للدين، ومن ألطف ما ذكره الفقهاء -ابن حجر- أن للمرأة -أهلية وحرية

(1) د. حسن الترابي، (رسالة في المرأة) ص 9.

مثل ما للرجل فلها أن تخطب الرجال مشافهة وكتابة وأن تختار الزوج وأن ترفض من تكره عليه، ومن الخاطبات كتابة أُمامة بنت أبي العاص التي أرسلت إلى المغيرة بن نوفل رسالة تقول له فيها: (إن كان لك بنا حاجة فأقبل) فخطبها وتزوجها[1] كما أمر الرسول ﷺ ألا تزوج المرأة إلا بإذنها ورضاها، ويؤكد ابن كثير في (البداية والنهاية) أن للمرأة المسلمة أن تشارك في تنصيب القائمين بأمر المجتمع كما ورد في قضية الشورى بعد مقتل عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ابن كثير: (ثم نهض عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس فيهما أي عثمان وعلي ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعًا وأشتاتًا مثنى وفرادى ومجتمعين سرًّا وجهرًا حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن).

(1) ابن حجر (الإصابة) عن د. الترابي، مشار إليه، ص 13.

دور المرأة: رؤية إسلامية

11

يجب عدم الخلط
بين الإسلام والتقاليد
في شأن المرأة

نقطة البداية في تصحيح أوضاع المرأة المسلمة أن تعود لها روح الاستقلال التي حرص الإسلام على تنميتها في شخصيتها أيام مجده. لقد كانت المرأة المسلمة في صدر الإسلام كائنًا إنسانيًا مستقلًا عن الرجل وليس ملحقا به كما هو الحال في مجتمعاتنا التقليدية. من هنا بات لزامًا أن تعرف المرأة المسلمة الفرق الجوهري بين الإسلام -من حيث هو مشروع للنهضة الإنسانية- والتقاليد؛ إذ أن كثيرًا من التقاليد والأعراف الاجتماعية المتوارثة لا علاقة لها ألبتة بالإسلام، والمطلوب اليوم من المرأة المسلمة أن تبادر بكل جسارة للقيام بمهامها التاريخية دون الخوف من شيء اسمه «التقاليد» فالتقاليد والأعراف شيء والدين والأحكام الشرعية شيء آخر تمامًا، وكم تضرر الدين وأهله من عملية الخلط بين التقاليد والأحكام الشرعية، وكم ألغى الإسلام إلغاء واجتث اجتثاثًا أعرافًا وتقاليد في مجتمع الجزيرة وكم كانت الحرب شرسة بين الإسلام والتقاليد.

يؤكد د. حسن الترابي في رسالته الثمينة عن المرأة أن حركة التوعية بتعاليم الإسلام لم تكن بقوة توسعه الجغرافي والعسكري والتبشيري..

ولذا بقيت بعض الأوهام والأوضاع غير السليمة مع بروز وسيادة المظاهر الإسلامية العامة، ومع مرور الوقت بدأ الناس ينسبون تلك التقاليد والأوهام والأوضاع الاجتماعية غير السليمة للإسلام لكي يضفوا عليها حجية شرعية.. وتعدي الأمر كل ذلك إلى حد أن بعض الفقهاء اتخذوا كثيرًا من الحيل الفقهية لتكييف الشريعة بما يناسب الأعراف والتقاليد عن طريق ضرب النصوص بعضها ببعض لإدعاء نسخ بعض النصوص التي تتسع على المرأة وإطلاق النصوص المقيدة لها. هذا الخلط بين الإسلام والتقاليد وهذا الجهد لتكييف الشريعة مع بعض الأعراف الاجتماعية -يقول د. الترابي- أدى في النهاية إلى حرمان المرأة المسلمة تمامًا من الإسهام الأدبي في تقويم حياتها والحياة الإسلامية عمومًا[1].

إن عزل المرأة عن المجتمع والفعل الاجتماعي باسم التقاليد والأعراف لا يقره الإسلام ولا تنطق به فعالية وواقعية وحيوية المرأة المسلمة في صدر الإسلام. وإن حركة المرأة المسلمة ينبغي أن تكون حركة مستقلة عن التقاليد والأعراف التي تقيد حركتها دون دليل شرعي ثابت ومنصوص عليه.

ويؤكد د. الترابي: (**إن الثورة على الأوضاع النسوية التقليدية آتية لا محالة وليحذر الإسلاميون من أن يوقعهم الفزع من الغزو الحضاري الغربي والتفسخ الجنسي المقتحم في خطأ المحاولة لحفظ القديم وترميمه بحسبانه أخف شرًّا وضررًا لأن المحافظة جهد يائس لا يجدي والأوفق بالإسلاميين أن يقودوا هم النهضة بالمرأة من وحل الأوضاع التقليدية لئلا يتركوا المجتمع نهبًا لكل داعية غربي النزعة يضل به عن سواء السبيل**)[2].

---

(1) د. حسن الترابي (رسالة في المرأة) ص 40.

(2) د. حسن الترابي (رسالة في المرأة) ص 46.

ما يكتب ويقال عن التيار الإسلامي

قلت في كلمة سابقة على هذه الصفحة إن بعض أبناء التيار الإسلامي يعانون مما أسميه بـ(الرهاب الثقافي) الذي يتجسد في الخوف من الجديد في عالم الرأي والثقافة والحضارة، وقلت إن هذا الرهاب الثقافي يحول دون الارتفاع بمستوى العمل الإسلامي، ويعرقل وعي العصر ومقولاته، ويعقدّ عملية التواصل السياسي والاجتماعي مع الحظائر الأخرى، ويتحول البرنامج الإسلامي -نتيجة لهذا الرهاب الثقافي- من برنامج ديناميكي إلى برنامج ميكانيكي، وقلت إن هذا الرهاب الثقافي يكرس (العقلية النكوصية) التي تتشوق للماضي الذي ولى دون أن تشارك بالحاضر الذي جاء. دع عنك أن تشرئب لرؤية المستقبل الآتي: وهذه عقلية تضر بالعمل الإسلامي وتعيقه مهما كانت النوايا حسنة فالتاريخ لا تصنعه النوايا الحسنة.

في هذا الإطار نطرح اليوم ما يكتب ويقال عن التيار الإسلامي من آراء وردت في المذكرات والمراسلات الرسمية في العالم والكتب والمجلات والجرائد العربية والأجنبية والإسلامية؛ إذ من الواضح أن التيار الإسلامي في معظم أنحاء هذا العالم صار من المواضيع ذات الأهمية الخاصة، فبدأت الدول ومراكز البحوث والأحزاب السياسية والصحف والمجلات تشكل اللجان الخاصة لمتابعة هذا الشأن الذي صار عامًا وعالميًا، وفي خضم كل ذلك انطرحت الآراء في التيار: منطلقاته ودوافعه وتاريخه وأدبياته ورموزه وأطروحاته وعلاقاته وأجنحته الداخلية ومدارسه. بعض

الآراء وقفت مع التيار وبعضها ضد التيار وبعضها ناقش القضية من زاوية اختصاصية محضة بعيدة عن (المعالجة السياسية) للتيار. المهم أن كم هذه الكتابات يتزايد يومًا بعد آخر وينبغي الإفادة منه بأي شكل من الأشكال.

المؤسف أن معظم أبناء التيار الإسلامي لا يقرأون ما يكتب عنه، وحتى إذا قرأوا لا يكترثون بما قرأوه ولا يحرك لديهم شهية نقاشه وتمحيصه، وحتى لو حرك شيئًا من هذا فإنهم يباشرون ذلك بروح لا تخلو من العفوية والاندفاعية المنطلقة لا شك من غيرة على دين الله، لكن غير واعية للملابسات السياسية والعقائدية والفكرية التي تحيط بالقضية. ينطلق بعضهم من مقولة قد تكون صحيحة وهي أن الغرض من هذه الكتابات مزدوج: أولًا تشكيك جمهور القراء بالتيار بغية سحب بساط الشعبية من تحته، وثانيا إثارة (البلبلة الفكرية) داخل التيار نفسه بغية هدم الهيكل على من فيه.

أنا لا اتفق مع الاستسلام لهذه المقولة وإن كنت لا أستبعد صحتها، ويهمني جدًّا -بالرغم من ذلك- قراءة كل ما يكتب عن التيار، وبالأخص ما يكتب ضده كي أحيط بكل الآراء في القضية، البعض داخل التيار يركز على (النوايا) التي تكمن وراء هذه الكتابات، ودائمًا أؤكد لهذا البعض أنني -لا أحفل بالنوايا بقدر ما أهتم بـ (النتائج)، فينبغي توظيف هذه الكتابات -أكانت مع أو ضد التيار- بحيث تتمخض عن (نتيجة) لصالح التيار وليس ذلك بالأمر العسير لمن يحسن التعامل مع هذه القضايا. ليس المهم (الرد) على هذه الكتابات: المهم التأمل فيها والتحاور حولها ودراستها كرؤية خارجية والوصول في النهاية إلى تقييم موضوعي وأمين لها ينعكس موضوعيًا على مجرى العمل الإسلامي. مهم جدًّا أن ندرك بأن بعض ما يكتب (ضد) التيار قد يفيد أكثر مما يكتب من آراء (مع) التيار. الأهم من كل ذلك إتقان ميكانيكيات التوظيف لما يكتب. والله أعلم.

المسألة الثقافية عند المسلم المعاصر

المسلم المعاصر في حاجة أكيدة إلى تكوين منطق سياسي شرعي وعصري على ضوئه يحلل الأوضاع والظروف التي يمر بها هذا العالم. بكلمة أخرى فهو في حاجة أكيدة إلى (نظرية) من خلالها ووفقها يتمكن من تحليل الأوضاع والظروف التي تمر بها المجتمعات البشرية في هذا العالم الرحب بما فيه بالطبع المجتمع الذي يتواجد فيه. قد يخلط البعض فيقول إن (الدين الإسلامي) هو نظرية المسلم المعاصر التي على ضوئها ووفقها يحلل الأوضاع والظروف التي يمر بها هذا العالم. وفي رأيي أن هذا تعبير يعوزه الدقة، فالدين أشمل من النظرية وإن كانت النظرية -بمعناها العام- جزء من الدين. أقصد أن الدين من حيث هو جملة من التعاليم والأوامر والنواهي وغير ذلك لا يزود المسلم المعاصر بما يمكن أن نسميه بالنظرية، ولكن بالإمكان استنباط النظرية التي نقصد من الدين. النظرية بكلمة أخرى مضمنة في الدين وهي لكي تظهر وتتضح في حاجة إلى استنباطها وفصلها عن (النص) وعرضها من حيث هي النظرية الإسلامية لتحليل المجتمع وحركة التاريخ. هذه قضية هامة للغاية لا يدركها إلا قليل من الناس وأهميتها تكمن في هذا الضياع الذي يعاني منه المسلم المعاصر والأحداث من حوله تتلاطم ويحار في تحليلها وفهمها واستيعابها (لغياب النظرية) فيتبنى تحليلات وفهومات المدارس الفكرية الأخرى التي قد تكون مدارس لا دينية ومادية في نزعتها. لذا نقول بأن المسلم المعاصر في حاجة ماسة لنظرية تكوّن منطقه السياسي الشرعي العصري والذي على ضوئه يحلل الأوضاع والظروف التي تمر بها المجتمعات البشرية في هذا العالم.

واستنباط النظرية الإسلامية لتحليل المجتمع وحركة التاريخ من (النص) الديني وفصلها عنه وعرضها وتوضيحها ورص وشرح مفاهيمها ومصطلحاتها في بناء فكري متناغم وموحد. هذه العملية من التنظير في حاجة لجهد جماعي غير بسيط؛ غير أن مهمة التنظير هذه لا يمكن أن تؤتي ثمارها كما يجب إلا إذا حلت (مشكلة الثقافة) عند المسلم المعاصر التي تتمثل بالرهاب الثقافي أي الخوف من الجديد في الرأي والثقافة والحضارة، ومع ذلك أقول بأن عددًا من الاختصاصيين المسلمين لو تعاهدوا وتعاونوا على إنجاز هذه المهمة لأنجزوها وقدموا للمسلم المعاصر والصحوة الإسلامية خدمة لا يمكن تثمينها لعظمها. في ضوء ذلك وخلاله لا بد من النهوض الثقافي الشامل للمسلم المعاصر لأن تدني مستواه الثقافي العام يؤثر كثيرًا على مستوى أدائه الاجتماعي ويعكس بالتالي صورة غير صحيحة لمضامين المقررات الإسلامية وهي مضامين لا شك متقدمة وراقية. من هنا **لا بد من استحداث الأجهزة الثقافية وحشد الإمكانيات الثقافية الإسلامية وتوظيف الاختصاصيين من الإسلاميين في مهمة التخطيط المركزي لعمليات التثقيف الجماعي** للنهوض بمستوى المسلم المعاصر كيما يتمكن من استيعاب النظرية الإسلامية في تحليل الأوضاع الاجتماعية وحركة التاريخ وتوظيفها لصالح القضية الإسلامية المعاصرة.

إن غياب (النظرية) يؤدي دائمًا إلى عدم التجانس السياسي والاجتماعي والثقافي بين الناس ويحول دون تقديم أجوبة متجانسة بما فيه الكفاية على ما يمكن أن أسميه بالأسئلة المبادئية[1] وكثيرًا ما يقع المسلم المعاصر في هذه الحيرة، فهل من سبيل غير ذلك لحل هذه المشكلة؟

---

(1) ج. ب. سارتر (محاورات في السياسة)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1963، ص 12.

الرؤية الفكرية عند المسلم المعاصر

مجرد وجود المسلم المعاصر -في حد ذاته- في هذا العالم المادي المتلاطم يعبر دون شك عن حالة الوعي للقضية الإسلامية، واستمرار المسلم المعاصر ونجاحه في هذا العالم -رغم المعوقات الجسيمة التي تعترضه- لاشك رهن بحالة الوعي هذه، وحتى يستمر الوعي لا بد أن يعمل المسلم المعاصر على تكاملية رؤيته الفكرية وتحصينها من الثغرات. من هنا صار لزامًا على الاختصاصيين في العلوم الإنسانية من الإسلاميين صياغة رؤية فكرية موحدة يستطيع المسلم المعاصر أن يسترشد بها نظريًا ليفسر ويحلل الأحداث من حوله، وينبغي أن تكون هذه الرؤية الفكرية مبنية على أساسيين ضروريين: أولهما أن تنبثق من دراسة مستمرة للمجتمع بتطوراته المتلاحقة وهذا يؤدي دون شك إلى ارتباط وثيق بقضية الجمهور وتحسس جيد لنبضه، وثانيهما أن تتولد هذه الرؤية الفكرية من خلال التلازم مع التطور العملي للقضية الإسلامية وسياقها الاجتماعي والسياسي وليس بمعزل عن ذلك.

يقول هيرمان كان في كتابه القيم الذي نشره المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت بعنوان: (العالم بعد مائتي عام) التالي:

(إن رسم صورة مقنعة لمستقبل عملي ومنشود أمر في غاية الأهمية لروح معنوية عالية وديناميية في العمل وإجماع في الرأي وضمان بوجه عام لمساعدة دولاب المجتمع على الدوران في هدوء وسلاسة) انتهى. وهذا بالضبط ما أقصد، هو رسم صورة -للمسلم المعاصر- مقنعة للمستقبل

وعملية حفاظًا على روحه المعنوية وديناميته العملية لمساعدته على الحراك الاجتماعي في هدوء وسلاسة، والعالم اليوم يعيش في حالة من الضوضاء ويضج بالحركة الفكرية: المناقشة وتمحيص المفاهيم وسبرها ووضع البرامج وصياغتها وتشخيص القضايا وتحليلها واستشراف المستقبل ورصد توقعاته واحتمالاته، وغير ذلك من الأمور التي تتطلب جهدا فكريًا منظمًا وعظيمًا، ولا يستطيع المسلم المعاصر أن يحقق نجاحًا في هذا المعترك الفكري والحضاري بمعزل عن هموم وقضايا ذلك المعترك، فهو لا يتحرك في فراغ ولا يتجه إلى فراغ، ولذا ليس أمام المسلم المعاصر إلا أن يتناغم مع هذه الحركة الفكرية التي يضج بها هذا العالم. وليس التناغم معناه التبعية الثقافية والفكرية للشائع من الثقافات والأفكار، ولكن المقصود به هو القبول بالمزاحمة الفكرية والتعددية الثقافية وحركة الحجة والبرهان والحوار.

في هذا السياق أجد أن المسلم المعاصر في حاجة أكيدة للتوجيه الفكري السليم، وليس من شك في أن للتوجيه الفكري مناخه وآفاقه وهو مناخ وأفق يختلف -دون شك- عن التوجيه الخطابي الذي كثيرًا ما يتعرض له المسلم المعاصر اليوم. من هنا علينا ألا ننسى الحد الفاصل بين الفكر والخطابة وبين الموجه الفكري والخطيب. التوجيه الفكري يركز على البناء العقلي بينما التوجيه الخطابي يركز على البناء العاطفي وينشط في مناشدة العاطفة ويستحضر لها لوازمها الدرامية، والتوجيه الفكري يتعامل مع المفاهيم والمصطلحات والمناهج بينما الخطيب يتعامل مع الروايات والوقائع والتاريخ.

والتوجيه الفكري يبذر بذاره، أما التوجيه الخطابي فيعبئ ويستجيش ويناشد ويستحث في سخونة وحرارة، ومن الملاحظ أن بذرة التوجيه

الفكري أدوم أثرًا وأمضى سلاحًا من عبوة التوجه الخطابي (زمانًا ومكانًا). وحاجة المسلم المعاصر اليوم إلى التوجيه الفكري أكثر إلحاحًا من حاجته للتوجيه الخطابي بالوضع الذي عليه اليوم، ومطلوب الاهتمام في إعداد الموجه الفكري لسد هذه الحاجة الماسة، ومن المهم أن ندرك بأن إعداده ضروري فهو الحارس الأمين للجبهة الأيديولوجية التي يتحصن بها المسلم المعاصر.

اغتراب المسلم المعاصر

على المهتمين بشأن المسلم المعاصر أن يدركوا نقطة جوهرية في الموضوع وهي أنه -أي المسلم المعاصر- يشعر أو بالأدق يعاني من الاغتراب بمعناه الواسع، ويرجع اغتراب المسلم المعاصر عن المجتمع الحديث لبعد الأخير عن المكونات الفكرية والعقائدية التي زرعها الإسلام في يقين الأول، وقد كُتب عن موضوع الاغتراب الكثير وكلما قرأت فيه أكثر ازددت فهمًا وتحسسًا (لأزمة) المسلم المعاصر. لقد كتب في هذا الموضوع العصري العديد من المفكرين: كارل منهايم وغرودزن وهيجل ودرخايم وماكس فيبر وفرويدويونغ ورايسمان وفوبرباخ وهيدغر وسارتر وكيركيغارد. يعرف غرودزن حالة الاغتراب على أنها (الحالة التي لا يشعر فيها الفرد بالانتماء إلى المجتمع). طبعًا لهذا أسبابه ومن أهمها هو حالة اللامعنى واللاقدرة وفقدان الماهية والهامشية والوحدة والعزلة التي يجد الفرد في ظل المجتمع الحديث نفسه يتوغل فيها يومًا إثر آخر. أيضًا لهذا أسبابه ومن أهمها عدم توفر أهداف أساسية للمجتمع الحديث تعطي معنى لحياة الفرد وتحدد اتجاهاته وتستقطب نشاطاته. يقول كارل منهايم في كتابه (تحليل لعصرنا DIAGNOSIS OF OUR TIME) عبارة لها دلالة عظيمة وهي: (لا شيء يثير الحماسة في هذا العصر، كل شيء صار صفرًا) وهذا أفضل تعبير عن اللامعنى. ويضع توفلر TOFFLER أصبعه في قاع الجرح حين يقول في كتابه الثمين (الموجة الثالثة THE THIRD WAVE) إن الحياة في حضارة الغرب باتت بلا معنى ولا مذاق ولا هدف جدير

بالاحترام[1] ويؤكد توفلر بأن الفرد -أينما كان- يحتاج لإشباع ثلاثة ميول طبيعية لديه:

أولها: الانتماء لجماعة تستحق احترامه.

وثانيها: وضوح المعايير والمقاييس التي تحدد الصحيح من غير الصحيح في هذه الجماعة.

وثالثها: أن تحدد هذه الجماعة أهدافًا واضحة وأساسية لهذه الحياة.

ويقول توفلر بأن الذي يعيش في المجتمع الغربي لم يتمكن من إشباع هذه الميول الطبيعية لأن المجتمع الغربي لا يشجع ولا يحرض الفرد لأن ينتمي إليه، فتكوين ذلك المجتمع يؤكد على الفردانية وبفعل صراعه مع النموذج الماركسي يحارب الجماعية وهذه الطبيعة الفردانية للمجتمع الغربي أسقطت وانعكست على إشكالية المعايير والمقاييس فجعلت كل شيء نسبيًا ولا شيء مطلقًا فما يراه ذلك الفرد صحيحًا قد لا يراه الآخر صحيحًا. (ليس المقصود هنا الرأي والخلاف فيه ولكن المقصود القيم الأساسية) فاهتزت مجالات المعايير والمقاييس. يقول توفلر -ولهذه الأسباب- انهارت روح الانتماء للمجتمع بفعل الفردانية المتوغلة وانهارت كل بناءات المعايير والمقاييس بفعل الفوضى الفكرية والثقافية المتدثرة بالحرية، ونتج عن هذا غياب المعنى الكامن وراء هذه الحياة.

نعود للمسلم المعاصر ونسأل عن السبب الرئيسي الذي يجعله يعاني من الاغتراب الاجتماعي؟ ونقول بأن معظم ما قاله توفلر حول المجتمعات الغربية يمكن تطبيقه وسحبه على المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة خاصة وأن معظمها يتبنى النموذج الغربي (طبعًا ولا يرقى إليه)

---

(1) ص 377 طبعة 1981 سلسلة Books pan- لندن.

في هياكله الأساسية. إن تبني النموذج الغربي -كنموذج تنموي- أقحم مجتمعاتنا العربية والإسلامية في عملية اصطناعية شديدة التعقيد وباهظة التكاليف الحضارية والأدبية والمعنوية أدت فيما أدت إليه لتمزق اجتماعي وغياب الأهداف الأساسية واهتزاز لمنظومة القيم الأساسية التي توارثناها وكانت تشكل عامل استقرار وتثبيت لمجتمعاتنا، ومن ضمن ما أدت إليه -بالضرورة- تبني قوانين ومعايير وأدوات فحص واختبار غربية محضة لا علاقة لها ألبتة بمناخنا الاجتماعي وقوانينه ومعاييره وأدوات فحصه واختباره. موجة (التغريب) هذه الطاغية على الحركة اليومية في الشوارع والأسواق والمصالح والمؤسسات كانت الشرارة الأولى التي انقدحت في عقل المسلم المعاصر فأخذ يسأل نفسه: هل هذا هو المجتمع الذي يريده الإسلام؟ واستشهد من أجل بنائه عمر وعلى وحمزة وعمار وقوافل الشهداء في هجير مكة وسعير الهند وزمهرير القوقاز؟

اغتراب المسلم المعاصر

2

يشعر المسلم المعاصر بأن ثمة هُوّة فسيحة تفصل بين العالم الواقعي الذي تمثله المجتمعات العربية الإسلامية، والعالم المثالي الذي يصبو إليه في ظل حياة كاملة تحت راية الشريعة الإسلامية ومقرراتها الفكرية والعقائدية، وكلما ازداد الإحساس باتساع الهُوّة ازدادت المشاعر السلبية من عدم رضا ورفض وما يوافقها من غضب ونفور ويأس وقلق.

واغتراب المسلم المعاصر يمر بمراحل ثلاث: تبدأ المرحلة الأولى من خلال علاقته بالبنيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومحاولة هذه البنيات صهره فيها أو لفظه خارجها، وتبدأ المرحلة الثانية عندما يتمكن عدم الرضا عن الأوضاع القائمة في المجتمع لديه ورفض الاتجاهات والقيم والأسس السائدة. أما المرحلة الثالثة فهي النتائج السلوكية الفعلية للحالة هذه.

ويؤكد د. حليم بركات (أحد البارزين الذين كتبوا في موضوع الاغتراب) أن هناك مصدرين رئيسيين للاغتراب: أولهما السيطرة المفرطة OVER- CONTROL وثانيهما فقدان السيطرة UNDER CONTROL أما حالة السيطرة المفرطة فهي ميل المجتمع والمؤسسات إلى الضغط على الفرد ومحاولة صهره في أجهزتها فيفقد بالتالي الشعور بالقدرة على تقرير مصيره، ويفقد الحق في أن يكون مستقلًا ومتميزًا (والاستقلال والتميز لدى المسلم المعاصر خاصة في ملابسات المجتمع الحديث ومجرياته له أكثر من مبرر شرعي وعقلي). أما حالة فقدان السيطرة فهي حالة انحلال القيم

والمعايير وتفككها وغياب الأهداف الرئيسة للمجتمع أو عدم وضوحها.. والمسلم المعاصر الذي يعايش تلك الأحوال يشعر بأنه غير مشترك في تقرير مصيره ولا مسؤول عنه وأنه شبيه بالقشة التي تتقاذفها الأمواج في بحر من انحلال القيم والمعايير وتفكك المقاييس (الحق والباطل - المعروف والمنكر - كل شيء صار صفرًا على حد تعبير كارل منهايم).

وضعية الاغتراب هذه التي يعاني منها المسلم المعاصر حفزت لديه كل أحاسيس العزلة والرهاب الثقافي والخوف من الجديد، ولأن المجتمع الأوسع المتغرب يدينه عشوائيًا ودون تمييز بـ (التطرف والغلو والتشدد) -وهو موقف لاشك سلبي من المجتمع تجاه المسلم المعاصر- أخذ الأخير يرد على ذلك أيضًا بمواقف سلبية تجاه المجريات الاجتماعية. ولقد انعكس هذا الأمر على منهج تفكير المسلم المعاصر الذي توصل إلى ضرورة التمترس الفكري وإلغاء أي نزعة فيه تجيز المراجعة أو النقد الذاتي، لا للفكرة التي يحمل بالطبع، ولكن لأسلوب التعبير عنها ماديًا ومعنويًا وكتلويًا، وكما أن المجتمع الأوسع المتغرب لا يبصر إلا عورات المسلم المعاصر وأخطاءه، صار الأخير -وكرد فعل طبيعي ومتوقع- لا يبصر إلا عورات المجتمع الأوسع وأخطاءه.. نتيجة كل هذا الرفض المتبادل كانت ضررًا كبيرًا على كل الأطراف، فمن جهة خسر المجتمع الطاقات الهائلة الخيرة الكامنة في المسلم المعاصر، ومن جهة أخرى خسر المسلم المعاصر فرصًا عظيمة وكثيرة للتواصل الفكري والإنساني المعومة والسائلة في المجتمع الأوسع.

ولكي نصل إلى حل لهذه المشكلة لا بد من تفكيك الجمود الذي توصلت له المعادلة السالفة وحلحلة (المزلاج) الذي ران عليه الغبار والصدأ لفترة طويلة.

اغتراب المسلم المعاصر

3

هذا الوضع المتأزم في علاقة المسلم المعاصر بالمجتمع الحديث ومؤسساته -والذي هو محصلة طبيعية لاغترابه- انعكس على عقله ورؤيته للظاهرات وفهوماته وميولاته وتشوفاته وموقفه من التراث والغرب والفكر الإنساني وقضايا الحرية والديمقراطية والحضارة، فموقف المسلم المعاصر اليوم من التراث لا شك ينزع إلى التقديس أكثر من الاستلهام. ويبدو أن هذا الموقف جاء ردًّا عفويًا على حملة التغريب التي واكبت تاريخيًا حملة الاستعمار والاحتلال العسكري لمناطق شاسعة من الوطن العربي والإسلامي. دون شك إن التغريب هو ضرب من ضروب الغزو الفكري الذي يجب مكافحته، لكن ينبغي هنا أن نفرق بين التغريب والتحديث حتى لا نقع في خندق التمترس الفكري، فإذا كان التغريب ضربًا من ضروب الغزو الفكري فإن التحديث هو ضرب من ضروب التفاعل الحضاري الذي هو جهد إيجابي وإنساني، وفرق كبير بين مقاومة الغزو الفكري والمتمثل بالتغريب وبين الموقف السلبي العام من الحداثة والتفاعل الحضاري والخلط بين الأمرين فيه كثير من ضيق الأفق واللاموضوعية.

نتيجة لمواجهاتنا في المنطقة العربية والإسلامية مع الاستعمار الغربي التقليدي (الإنجليزي والفرنسي والهولندي والبرتغالي) أصابنا ما يمكن أن نسميه بـ (الصدمة الحضارية) كان من نتائجها هذه الحركة المزدوجة التي تتلاطم في المجتمع الغربي والإسلامي: فهناك دعاة التغريب وهناك دعاة

التراث. دعاة التغريب هم عبارة عن وكلاء في منطقتنا للمذاهب السياسية والفلسفية الغربية، والغرب الذي نعني هنا هو الغرب بشقيه الرأسمالي والشيوعي إذ أن المذهب الرأسمالي والشيوعي محصلات طبيعية للمادية الأوروبية. في الأساس دعاة التغريب جعلوا الغرب -بشقيه- (المعيار والميزان) واستعاروا من الغرب (مقاييس الفحص والاختبار) الغربية وصاروا ينظرون إلى ذاتيتنا وتاريخنا وديننا وتراثنا من خلالها، وكانت النتيجة الطبيعية من جراء ذلك: ضياع الذات. أما دعاة التراث -الذين اصطف معهم المسلم المعاصر- فينزعون إلى تقديس التراث والحديث المكرر عن إسهامات العرب والمسلمين في مجالات العلوم والحضارة والثقافة دون التمكن من تقديم شيء جديد في هذا المضمار وكأنهم بذلك يحاولون الالتفاف على الصدمة الحضارية. إنهم -أي التراثيون- انغمسوا في تعظيم البطل لكنهم عجزوا عن البطولة. يقول د. أكرم العمري في نظره الثاقب في هذا الموضوع: (قد لا يجد الإنسان المتأمل كبير فارق بين دعاة المعاصرة هؤلاء الذين لا يرون سبيلها إلا بالتخلي عن الذات المترافق مع الشعور باستحالة اللحاق بالعصر الذي يشمل الإمكانية ويعطل الفعالية فيدعون إلى تقليد الغرب في كل شيء، وبين التراثيين أولئك الذين يقتصرون على الفخر بالماضي والاعتزاز به بحجة أن الأولين لم يتركوا للآخرين شيئًا كبديل عن الإسهامات المعاصرة من حيث النتيجة والممارسة العملية وإن اختلف المنطق. إنهم -أي دعاة المعاصرة والتراثيون- يقفون على أرض واحدة ويتنفسون هواء مناخ واحد هو مناخ الواقع المتخلف)[1]. انتهى. وفي تصوري أن المسلم المعاصر لن يتمكن من تجاوز هذا الموقف المتشدد إزاء التراث إلا من خلال الوعي التاريخي

---

(1) د. أكرم العمري (التراث والمعاصرة) مطابع الدوحة الحديثة، قطر 1405هـ ص 11.

أي التبصر الدائم والهادف بالتاريخ القريب والبعيد؛ الذاتي والموضوعي، ومن خلال التوغل المركز في قراءة صفحات التجارب البشرية الكثيرة والمتنوعة وفحصها وتدبرها واكتشاف المؤثرات والسنن التي ساهمت في بعثها وإيجادها. لاشك أن التراث مخزون عظيم قابل للإحياء لكن هذا لا يعني ألبتة أن فيه كل ما يغنينا عن النظام الفكري العالمي؛ لذا فالالتزام الموضوعي -لا العاطفي- بالتراث بات ضرورة لفهم حاضرنا ومستقبلنا.